

Cultural Encounter or Dis-encounter: A Re-evaluation of the Quincentennial

VOLUME XXI FALL 1992 NUMBER 2



Cultural Encounter or Dis-encounter: A Re-evaluation of the Quincentennial

VOLUME XXI FALL 1992 NUMBER 2

We wish to thank the Department of Spanish and Portuguese, the Graduate Students Association, and the Latin American Center, UCLA, and Mrs. Karen Reeve for making this issue possible.

MESTER is sponsored by the Graduate Students Association, University of California, Los Angeles. It publishes critical articles, interviews and book reviews in Spanish, Portuguese and English. To be considered for publication, manuscripts should follow the *New MLA Style Sheet*. Preference will be given to manuscripts which do not exceed 15 pages. The original and *three* copies are required for all work. Please do not write author's name on manuscripts: attach cover letter. The original of rejected articles will be returned on request if sufficient loose postage accompanies the manuscript. Submissions that are being considered by another journal or by a publisher are not accepted. Authors receive five complimentary copies of the issue in which their work appears.

Manuscripts, subscriptions and editorial correspondence should be addressed to: *MESTER*, Department of Spanish and Portuguese, University of California, Los Angeles, Los Angeles, California 90024-1532.

MESTER is published semiannually. It is affiliated with the Department of Spanish and Portuguese, University of California, Los Angeles. The annual subscription rate is US$30.00 for institutions, US$24.00 for Latin America, US$18.00 for individuals and US$12.00 for students. Add US$5.00 for subscriptions outside of the United States, Canada, and Mexico. Please make checks payable to *MESTER*.

MESTER is indexed in the MLA International Bibliography.
MESTER is a member of CELJ, the Conference of Editors of Learned Journals.

ISSN 0160-2764



Literary Journal of the Graduate Students of the
DEPARTMENT OF SPANISH AND PORTUGUESE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES

VOLUME XXI FALL 1992 Number 2

CONTENTS

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Presentación

Con el presente número, *Mester* ofrece un conjunto de reflexiones acerca del impacto de la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo y explora las consecuencias de este encuentro a través del panorama socio-cultural de América Latina.

Este volumen incorpora contribuciones que, desde diversas perspectivas, responden a las diferentes voces que hablan de *conquista*, *encuentro*, *genocidio* y *descubrimiento* para referirse a un mismo evento histórico. América Latina es, como resultado de este acontecimiento, un continente mestizo, racial y culturalmente, que todavía atraviesa un proceso que oscila entre la resistencia y la asimilación de tradiciones tanto heredadas como impuestas.

Algunos artículos exploran la posible relación entre las Crónicas de Indias y la nueva narrativa latinoamericana, tesis sostenida por algunos críticos. Se observa, especialmente, el papel de estos textos fundacionales en la creación de un canon literario, base del proceso de reescritura emprendido por algunos autores hispanoamericanos de las últimas décadas, principalmente en sus vertientes del *realismo mágico* y *lo real maravilloso*. Desde Colón y Cortés hasta los escritores del *boom*, tópicos como el exotismo y la maravilla forman parte integral de la representación de América Latina. En contraposición a este discurso mitificador, los artículos que se centran en el análisis de la crónica indígena y mestiza de los siglos XVI y XVII, ofrecen visiones distintas del Nuevo Mundo.

Un aspecto importante contemplado en varios de los ensayos es la oposición entre oralidad y escritura. Textos coloniales como los *Comentarios reales*, el *Manuscrito de Huarochirí* y *El primer nueva corónica y buen gobierno* son algunos ejemplos que problematizan dicha oposición. Esta dicotomía se expresa actualmente en las categorías de la literatura oral y el testimonio.

El estudio sistemático de las lenguas indígenas es el único medio que permite tanto la reconstrucción histórica como el verdadero conocimiento de la cultura contemporánea de estos pueblos. Este es un aspecto propuesto por James Lockhart y Enrique Ballón Aguirre desde diversas perspectivas. Canon / marginalidad; oralidad / escritura; reescritura de textos coloniales; crónica indígena y mestiza y discurso testimonial; y sobretodo la necesidad

de conocer la documentación en lenguas indígenas son, entonces, algunos de los temas presentes en los ensayos del volumen.

Al evaluar la compleja problemática abordada en las distintas contribuciones, se destacan perspectivas interdisciplinarias que superan tanto la exégesis de carácter estrictamente literario y trascienden, a su vez, los márgenes del texto. Las contribuciones de James Lockhart, José Pascual Buxó y Enrique Ballón Aguirre, quienen fueron invitados a participar en el presente volumen, se centran en el estudio de las culturas mesoamericanas y andinas y nos han permitido reunir buena parte de los ensayos recibidos en dos secciones dedicadas, la primera a México y la segunda al Perú.

El artículo de James Lockhart que abre el volumen explora diacrónicamente las diversas reacciones de nahuas, mayas y quechuas ante el proceso de aculturación. En base a documentación de carácter histórico-lingüística, el investigador explora la penetración gradual del español en las lenguas indígenas como índice de transformaciones socio-culturales más amplias.

Rebeca Acevedo destaca el desarrollo, infelizmente truncado, de los colegios de indígenas, clausurados a fines del siglo XVI. Señala como principal razón para este cambio en la política educativa y lingüística el temor de las autoridades coloniales de proveer de armas tan poderosas como la escritura a un sector dominado de la sociedad colonial.

Salvador Velazco estudia las representaciones plásticas de carácter efímero creadas con motivo de la conmemoración de las exequias fúnebres de Carlos V, tal y como son descritas por Francisco Cervantes de Salazar en su *Túmulo Imperial*. Velazco descubre en estas representaciones a un Cortés consagrado por el discurso oficial de la Corona, a pesar de la rebeldía explícita de la empresa cortesiana.

El artículo de José Pascual Buxó cierra la sección dedicada a México con la descripción del programa iconográfico de una "extraña" casa, recién descubierta en el pueblo indígena de San Luis Tehuiloyocan. El investigador expone la sorprendente existencia de rituales diabólicos en la cerrada y ortodoxa sociedad novohispana del siglo XVIII. Pascual Buxó también analiza la presencia de elementos indígenas en el programa iconográfico que demuestran su carácter sincrético; es decir, la concurrencia de la imaginería cristiano-diabólica y la iconografía prehispánica.

Un análisis semiótico del más importante documento quechua del siglo XVII, el *Manuscrito de Huarochirí*, abre la sección dedicada al Perú. Celia Rubina examina la petrificación como configuración discursiva y señala que este fenómeno propicia la creación de espacios rituales como resultado del accionar de un dios andino.

Michael Schuessler, por su parte, explora el desarrollo del concepto de la escritura incaica tal como se formula en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega. Según Schuessler, Garcilaso propone una escritura basada en los principios filosóficos del neoplatonismo. La crónica del Inca

emerge como el texto ideal que recupera las tradiciones orales incaicas a través del modelo retórico de la historiografía europea de la época.

El siguiente artículo contrapone el *Manuscrito de Huarochirí* a la crónica de Guaman Poma de Ayala. Carmela Zanelli enfatiza la importancia de la articulación del tiempo como factor clave en la presencia o ausencia de proyecciones utópicas en las primeras representaciones del mundo andino.

Enrique Ballón Aguirre cierra la sección dedicada a la región andina con su artículo "Etnoliteratura y literatura oral peruanas." Ballón Aguirre aborda la realidad multiétnica del Perú actual como resultado de condiciones históricas particulares. Destaca la supervivencia de formaciones discursivas en las lenguas aborígenes como manifestaciones de la etnoliteratura peruana. Por otro lado, los textos que resultan del vertimiento de motivos ancestrales en la lengua castellana son productos que el investigador define como ejemplos de la literatura oral.

El artículo de Theodore Robert Young nos permite incorporar una problemática poco estudiada desde el hispanismo al concentrarse en el contacto cultural experimentado por los portugueses en el Brasil. Young analiza la representación de la otredad a partir del proceso de apropiación lingüística del tupi-guaraní en los documentos coloniales de Anchieta y Caminha.

Las dos contribuciones siguientes son de carácter panorámico y estudian la apropiación y supervivencia de textos primigenios en la literatura latinoamericana contemporánea. Víctor F. Torres Ortiz estudia la conformación del canon en nuestra literatura, haciendo hincapié en aquellos discursos que han sido sistemáticamente marginados tales como la escritura femenina y el testimonio.

La apropiación sensual de la corporeidad en la representación de América Latina, la garantía de ser un producto maravilloso que luego es usufructuado y la fijación temática del continente como una selva virgen son algunos de los puntos del artículo de Adriana Bergero. Se trata de elementos estereotipados presentes tanto en las primeras representaciones occidentales del continente como en los escritores del *realismo mágico* y *lo real maravilloso*, incluyendo la visión de los viajeros europeos del siglo XIX y de principios del XX.

Para complementar los artículos de carácter panorámico, Bridget Kevane confronta los diarios de Cristóbal Colón, y una novela contemporánea, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier. De este modo, Kevane busca establecer correspondencias estructurales (el relato de un viaje) y temáticas (la construcción y el consecuente fracaso de la utopía) en ambos textos.

Roberto Forns analiza la reescritura de la empresa colombina en un cuento infantil. Forns descubre la imposibilidad de salir de los márgenes del discurso oficial en esta representación del viaje de Colón y exige de sus interlocutores la posibilidad de diferentes lecturas a partir del cuento analizado.

En la obra literaria del compositor chileno Patricio Manns, Juan Arman-

do Epple explora la construcción del canon indigenista tomando como base la reescritura polémica de las formas discursivas de los documentos coloniales (actas, cartas de relación, etc.). Estos textos han contribuido a la mitificación del araucano, dejando de lado la reivindicación real de los pueblos indígenas. Según Epple, las *Actas del Alto Bío-Bío* es un intento del autor por recuperar la memoria del pueblo araucano hasta entonces marginado de la historia oficial.

El artículo final, a cargo de Maya Aguiluz, estudia la recién adquirida textualidad del discurso oral en la forma del testimonio. Aguiluz explora las consecuencias de la mediación del editor que sirve de filtro para la representación de la voz del informante. No obstante, la investigadora destaca la importancia de este tipo de documentos que recoge "voces antes silentes."

Contamos con una entrevista a José Condorcanqui, un activista indígena argentino, conducida por Silvia Pellarolo. La importancia de este testimonio radica en la capacidad de Condorcanqui de transformar su voz en la reivindicación de carácter colectivo de un grupo social, marginado y considerado inexistente hasta por la intelectualidad argentina.

Cerramos el presente volumen con las reseñas de dos libros que representan dos perspectivas distintas en los estudios coloniales. En *The Buried Mirror* de Carlos Fuentes, se enfatiza el peso de la tradición hispánica en el destino actual de América Latina. Este continente, según Fuentes, ha reproducido a través de su historia las contradicciones heredadas de la Metrópoli. Por su parte, *The Nahuas After the Conquest*, la monumental obra de James Lockhart, consiste en la reconstrucción de la vida cotidiana del pueblo nahua tras el proceso de conquista a partir del estudio de la documentación en náhuatl. Los descubrimientos de Lockhart cuestionan profundamente viejas premisas de cómo se ha entendido a la cultura nahua y al proceso de conquista.

Creemos que este número ofrece interrogantes y nuevas líneas de análisis tanto sobre los estudios coloniales como acerca de las relecturas y apropiaciones de temas y motivos en obras de la literatura contemporánea.

Aprovecho esta presentación para agradecer a todos aquéllos que participaron en este número, especialmente a nuestros colaboradores y a los editores de *Mester*, quienes trabajaron incansablemente para que esta empresa fuera posible.

Carmela Zanelli

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Three Experiences of Culture Contact: Nahua, Maya, and Quechua[1]

In the contact episodes between peoples of the Western Hemisphere and Europeans, the nature and rate of cultural change on the indigenous side (change which does not usually preclude survival and continuity) seems to depend primarily on two things. First, the degree of similarity, that is, convergence between the two cultures involved. Second, the type and extent of contact between the bearers of the two cultures, for cultures can meet only through the medium of living, breathing individuals. This second element is actually dependent in part on the first. Without a quite strong convergence, there can be little normal, peaceful, mutually meaningful contact between the members of two separate societies. Cultural convergence is also an element in the attraction of outsiders, bringing in larger numbers of Europeans and intensifying contact. Europeans could build on societies structured somewhat similarly to their own and hence draw greater economic benefit from them. Economic benefit, especially leverage on the economy of Europe, was the motor of Iberian emigration, so that the characteristics of indigenous populations were by no means the only factor causing the Europeans to crowd into some regions and avoid others. As it happened, silver and similarity coincided reasonably well; until the late eighteenth century, the great bulk of Spanish immigration (which was also the majority of total European immigration) went to Mexico and the central Andes. It is the experience of this core, the central areas per se, where the most Europeans confronted the largest indigenous populations and where elements of convergence were strongest, with which I am concerned.

I am not, of course, the first or the last with such an interest, which has long dominated and continues to dominate the more or less Latin Americanist ethnohistorical literature. My particular angle has to do with identifying, analyzing, and following the evolution of a people's concepts and basic structures across a broad spectrum, not so much in their conscious statements on such matters as through the many types of records, often mundane, in which they use their vocabulary and reveal their thoughts more unselfconsciously. Such work naturally requires records done in the languages

of the people involved at the time and place of interest. I have worked for years with the Nahuas less because of their centrality than because they have left us a large corpus of alphabetic texts in Nahuatl, written by themselves in every nook and cranny of central Mexico from around 1540 to the late eighteenth century. In searching for cases to be used for comparison with the Nahuas —and that is the enterprise toward which I am gradually turning— I again must follow the trail of language; this time, for practical reasons, with more attention to the existence of scholarship which can guide me.

Yucatan and Yucatecan Maya leap out of the crowd of non-Nahua Mesoamerican languages and peoples. All the Mesoamerican groups shared in the region's preconquest writing traditions, and all took up alphabetic writing after the conquest to some extent or other; Kevin Terraciano has located and is working with a mass of documents in Mixtec, for example. The Yucatecans' Mayan cousins in Guatemala may equal them in the size of the raw documentary heritage— though Matthew Restall is finding Yucatan apparently as thickly documented through indigenous texts as the Nahua world— but they lack the philological and linguistic tradition stretching from Ralph Roys to Victoria Bricker and Frances Karttunen.

The third most accessible language of the sedentary peoples, at the moment, is Quechua. George Urioste, now joined by Frank Salomon, has edited the legends of Huarochirí, and Urioste has made the Quechua in Huaman Poma's chronicle available, while Bruce Mannheim has discussed the whole available corpus, drawing many linguistic and other conclusions from it. What is mainly absent from the known writings in Quechua is the large body of mundane documents in Nahuatl and Yucatecan Maya written by native speakers for other native speakers and not done under Spanish auspices. None of the material studied to date has that character, and without it many things that are an open book in Mesoamerica can never be known.

The situation may change, however, and in a certain sense has already begun to. George Urioste has in his possession photocopies of some twenty pages of mundane Quechua of unknown archival provenience but undoubted authenticity, done by a clerk of the indigenous town of Chuschi in the central Peruvian highlands in 1679, consisting of complaints about the parish priest and extracts from local church or municipal records. The hand, tone, and language are very comparable with those of Mesoamerican records of this genre and time period. I will not be able to analyze these papers in appropriate detail here, not only because of my still small competence in Quechua, but because, though Urioste gave me a copy of the materials a few years back, I do not feel that I have the right to make extensive public use of them. I will only mention an interesting detail or two and carry out some general comparisons with better known, if more rarefied, Quechua writings. The implications of the existence of the Chuschi papers,

however, are enormous. The documents are in a practiced hand and follow mature conventions; the only conclusion one can draw is that this indigenous writer had long been in the habit of putting municipal and other records on paper in Quechua, and further that he cannot have been operating in a vacuum. There must have been others, in other places and time periods. We have every reason to think that a large mundane Quechua documentation existed in the seventeenth century and perhaps earlier and later. What can have come of it is another matter.

Though chosen for pragmatic reasons of linguistic accessibility, Yucatan and the central Andes make an excellent counterweight to central Mexico on other grounds as well, not only because they have been much and well studied on the basis of Spanish materials, but because Yucatan can legitimately represent the south of Mexico, culturally distinct from the center in several ways and less directly impacted by Spaniards than either central Mexico or Peru, while the Andes represent an entirely distinct culture area, the other half of the world of Western-Hemisphere high civilizations.

The Nahua case

I will not enter into any detail here, because, on the one hand, I have been expounding the evolution of the Nahuas for a few years now, and have done so at length in a pair of books I published last year and this, so that the essence of the matter may well already have reached the ears of the reader; and on the other hand, a full analysis would be far too lengthy.

In brief, Nahua reactions or adaptations to the Spanish presence have the character of a broad, semi-autonomous, in large part subconscious process in which the Nahua component is as important as the Hispanic component —we are not dealing with simple imposition, and absolutely not with imposition by fiat. The process advances across the entire cultural spectrum in a parallel, often reciprocally reinforcing fashion. Over the postconquest centuries, three stages emerge quite sharply: Stage 1, a generation of little cultural change; Stage 2, about a hundred years from around 1540–50 to 1640–50, a time when change affected predominantly corporations, and Hispanic elements entered Nahua frameworks as discrete items; and Stage 3, after 1650 until today, a time of personal interpenetration of the two societies and more intimate, structure-altering change. The accompanying table, from my book *The Nahuas After the Conquest*, can give some notion of the nature and scope of the phenomenon (see appendix).

Language was crucial both to the investigation of the process and to its inner development. It was in the language of the texts the Nahuas wrote that the stages first showed themselves, and it is perhaps there that they can be seen most clearly. Structural changes in various realms of life manifested themselves to a large extent in altered concepts embodied in new or adjust-

ed vocabulary. Thus my comparative undertaking must begin with language, and I will minimally characterize the linguistic aspect of the stages. Stage 1 involves describing introduced phenomena with the resources of native vocabulary and naming mechanisms, resulting in extensions and neologisms rather than loans (other than the borrowing of proper names). Stage 2 involves massive borrowing of Spanish vocabulary in the areas of new species and items, role definitions, economic, political, and religious concepts and procedures, and measurements of all kinds. But virtually all loans were grammatically nouns. Loans were naturalized phonologically and to an extent semantically; grammar and syntax could hardly be said to have changed. In Stage 3, as the result of large-scale bilingualism, Spanish verbs and particles are borrowed; idioms are translated, with some Nahuatl words becoming automatic equivalents of Spanish words in the process; Spanish sounds are acquired; new types of nouns were borrowed, including words for blood relatives and terms for which close equivalents already existed.

As I say, across the centuries adjustments in a large array of cultural realms ran parallel to those in language. Let us take just one example, of special interest because the phenomenon projects partly into the Hispanic world and can be detected even in situations where we have no access to indigenous-language sources —Spanish procurement of temporary indigenous labor. In Stage 1, the central Mexican *encomienda* (grant of the tribute and labor of an Indian group to a Spaniard) was in a monopoly position in this respect, diverting the indigenous *coatequitl* or draft rotary labor to the purposes of the *encomendero* through the authority of the ruler of the local ethnic state, the *altepetl.* At the beginning of Stage 2, the encomienda per se lost its labor rights, and in a system called the *repartimiento*, indigenous workers channeled through the *coatequitl* were assigned ad hoc for brief periods to any Spaniard showing need for them. Close to the time of Stage 3, the *repartimiento* collapsed in turn, and Spanish employers and indigenous temporary workers negotiated as individuals, outside the corporate framework. The complementary nature of the language and labor developments will be readily seen. For example, Nahuas of Stage 2, who understood a number of common Spanish terms, were more ready for contact with a broader range of Spanish employers in smaller groups, with less elaborate indigenous supervision; conversely, the change in the type of contact involved in the *repartimiento* caused more Nahuas to hear Spanish in everyday life, reinforcing Stage 2 linguistic developments and pointing toward Stage 3.

The logic of the stages

The three stages among the Nahuas have sufficient clarity, breadth of

spectrum, and cross-regional uniformity as to suggest that they might represent a universal aspect of the contact of cultures, at least on the indigenous side of large-scale conquests or intrusions, as with the Gauls and the Romans, or the Anglo-Saxons and the Norman French. If so, why has such a thing not been frequently noticed? One possible reason is that the vast majority of cases of culture contact occur between peoples who already know each other or at least know similar peoples, who have already made adjustments and even belong within a single overarching cultural framework, depriving the process of the distinct starting point and sharp focus it possesses when two peoples meet who have been entirely out of touch, whether directly or indirectly, for many millenia.

Something a bit similar to the Nahua stages is reported from North America, involving a different European nationality and indigenous groups very differently constituted indeed from the Nahuas. On the basis of work with dictionaries, the historian James Axtell reports a difference in the linguistic reaction of the Iroquois and the more coastal peoples, despite the fact that all belonged to the same language family.[2] The Iroquois handled European introductions through descriptions using native vocabulary, whereas the others borrowed many English words (often phonologically and morphologically assimilated). That is, by the time dictionaries were being made, the isolated Iroquois were still in Stage 1, while the coastal peoples, who had had much more massive contact with the English, were in Stage 2 (presumably having been in Stage 1 earlier).

Let us examine, then, the logic of the Nahua stages to see if there is anything about them that would distinguish the process in principle from a seamless continuum. If we take the stages as corresponding to degrees of contact (contact being defined as routine, peaceful personal interaction), we can say that, in addition to a general increase over the entire centuries-long process, Stage 1 corresponds to essentially no contact, Stage 2 to contact through formal corporate groups, and Stage 3 to contact through individuals. The same distinctions can be made in terms of language: in Stage 1, the Nahuas, even when thrown together with the Spaniards, only saw them or perhaps heard the sounds from their mouths, but did not understand what they were saying; in Stage 2, they understood largely through intermediaries and translators; in Stage 3, they understood directly —Stage 3 is the time of substantial bilingualism. In cultural phenomena more generally, Stage 1 represents no change (that is, no structural mental/ cultural adjustment). Stage 2 represents above all corporate change, with political, religious, and economic institutions coming to terms with Hispanic culture; during this time, indigenous corporations generally flourished. Usually, Hispanic elements were placed within a little-changed indigenous framework. Stage 3 represents change above all at the level of the individual; indigenous corporations experienced stress and fragmentation, and newly incorporated Hispanic elements began to alter the indigenous cultural

framework itself. Clearly the entire process can be imagined as an unbroken continuum or progression, and even in the Nahua case there are plenty of long transitions from one phase to another, as well as different tempi in different realms of life. But the three stages do have enough of a basis in logical, expectable distinctions that one is moved at least to look for them elsewhere. One might expect, as indeed I still do, that variants of them will reappear in various situations, hastened by the presence of large numbers of Europeans and slowed by the opposite, more distinct or less depending on local factors such as the geographical distribution of the two parties in the area and their relative cultural constitution.

The Maya of Yucatan

Many of the relevant linguistic facts for Yucatan have already been worked out by Frances Karttunen in her *Nahuatl and Maya in Contact with Spanish*. I myself have intermittently pored over Roys's *Titles of Ebtun* across the years, and I have profited from the document collection, transcription, and study of loanwords carried out recently by Matthew Restall in his dissertation work.

What we might expect, at least to the extent of testing it, is that Yucatecan Maya would go through a process closely analogous to that seen in Nahuatl but later or more slowly in view of the smaller relative presence of Spaniards. To a great extent this expectation is borne out. The significant body of loanwords entering Maya from the sixteenth through the eighteenth centuries was constituted very much like Stage 2 loans in Nahuatl and included a great many of the very same words. Loans were assimilated phonologically in exactly the same manner as in Nahuatl. Particles and verbs were borrowed only later, just as in Nahuatl, and they are not found, it appears, until well into the eighteenth century, a hundred years or so later than in Nahuatl texts. Among the particles, *hasta*, "until, as far as," was preeminent as it was in Nahuatl. Verbs were borrowed using the infinitive as an invariant nominal stem, to which an indigenous verbalizer was added, plus normal inflectional endings, again just as in Nahuatl. In Maya too, Spanish sounds were gradually acquired in the late period.

If we look for differences in the process, however, they are not lacking, in some cases perhaps only apparent, attributable to the nature of the evidence, but in others surely involving substance. So far there is little sign of a distinct Stage 1. The first known documents in Maya are already in the equivalent of Stage 2. It is true that a word such as *tzimin*, "tapir," for "horse," puts us in mind of Nahuatl *maçatl*, "deer," for the same animal, a prominent feature of Stage 1 among the Nahuas. The retention of *tzimin* over centuries might be seen as consonant with generally slower movement in the Maya sphere, but I would not make too much of such a notion, since

Nahuatl retained several Stage 1 expressions for European animals indefinitely even though it did soon go over to a loanword for horse. Since early documentation and lexical work are much scarcer for Maya than for Nahuatl, it could be that a fully developed Stage 1 in Maya would simply escape our notice.

It must give us pause, however, to note that although not very numerous, alphabetic documents in Maya are extant from the third quarter of the sixteenth century, polished in calligraphy, conventions, and vocabulary, with all the diagnostic traits of Nahuatl Stage 2. Thus Maya would appear to have reached a crucial phase right on the heels of Nahuatl, and in relative terms actually earlier, since the whole Yucatecan experience with the Spaniards got off to a perceptibly later start. A very short time indeed would be left for a Stage 1 a la Nahuatl.

Here we see the first of several indications that although there was a progression and sequence over the centuries in contact phenomena in the Maya language, and the thrust and content of that progression was much as in Nahuatl, the stages were not as distinct. In view of the relative paucity of sixteenth-century Maya writing and at the same time its advanced and polished nature, one is nearly forced to imagine that the Stage 2 culture reflected in it initially affected only some people in some places, leaving others in something perhaps like Stage 1 for an unknown period of time. In that case, the two stages would be in large measure simultaneous, lacking the impressive uniform, region-wide sequence of the Nahua world, where developments varied by region hardly as much as a decade, and relatively humble people in remote corners were quite *au courant*. Indeed, under the hypothesized conditions among the Maya, it would be artificial to speak of stages at all.

Extant Maya documents of the sixteenth and seventeenth centuries, much of the eighteenth, and even to a large extent the early nineteenth century are, however, fully described by the characteristics of Nahuatl's Stage 2. At the same time, such noteworthy stability represents another important difference between the two evolutions. Nahua documents can be dated fairly well (not that there is generally a need to do so) by stylistic and linguistic criteria even within Stage 2, which is barely a hundred years. Maya documents tend to have a notable sameness of vocabulary and documentary conventions over a very long period of time. The main trend one notices is a certain evolution in calligraphy and orthography (less, however, than among the Nahuas). If there was change during this time, it must have been more diffusion than progression. Essentially, the long stable period, except for its early start, does tend to confirm one's expectation of slower movement and later development in Yucatan.

Eventually, as I have already mentioned, the symptoms of Nahuatl's Stage 3 —loan verbs and particles, and phonological change— do make their appearance; the new loans surface around mid-eighteenth century, as I

understand Karttunen. The timing, some hundred years later than with Nahuatl, fits well with the notion of a similar process in both culture areas, expectably delayed in the case of Yucatan. But the manner in which the change took place is very different. Though Nahuatl's transition from Stage 2 to Stage 3 can be seen as stretching over thirty or forty years in the middle of the seventeenth century, by the end of that time the language was strongly affected in every dimension across the entire macroregion. Among the Maya, on the other hand, phenomena of the new type are found scattered here and there in relative isolation, temporally and spatially, with most texts still hardly changed from the long stable period. Even the quite numerous texts of the first decade of the nineteenth century can hardly be assigned to the equivalent of Stage 3. Restall, who has compiled a loanword list from what is doubtless the most extensive exploration among mundane postconquest Maya documents to date, reports in all the texts he has covered no particles at all and a loan verb or two only in the infinitive, used nominally (this quite early). The texts of the Cruzob, later into the nineteenth century, do have more of a Stage 3 feel, and today Maya fully meets the requirements of Stage 3. A hundred years or more of transition from the second to the third phase again raises the likelihood of numbers of people at a different point in the process simultaneously, for an extended period of time, and once more highlights the differences between the clear stages of the Nahuas and the Maya experience.

Just above I said that Maya shows close equivalents of the Nahua Stage 3 phenomena, as indeed it does, but our evidence on one important aspect, the calques by which the Nahuas translated Spanish idioms, is so slight as to make us wonder if they were lacking, at least until recently. There are some hints in Maya texts: the Titles of Ebtun has *calle chumuc*, *calle en medio*, "across the street." Perhaps closer examination will find more idiom translation than is immediately obvious. But even today, Maya seems to indicate possession in traditional ways, remaining without a full equivalent of Spanish *tener*, "to have," whereas Nahuatl, starting early in Stage 2, developed its verb *pia*, "to guard, have custody, hold," first to mean simply possession and then in Stage 3 to take on all the other meanings and uses of *tener*.

I will devote only a few words to the broader cultural picture; some of the relevant developments are just beginning to be studied, and I am at the present moment not fully conversant with all the studies that *have* been done (a lack I hope to remedy with time). Given that the documentary corpus in Maya tends to show the language in a state closely comparable to Nahuatl's Stage 2 from the second half of the sixteenth century all the way through the eighteenth, one could look for a similar longevity of other traits associated with Stage 2 in central Mexico. Both Nancy Farriss and Marta Hunt have already pointed out the tendency of Yucatan to retain certain characteristics longer than central Mexico.

The *encomienda* lasted as a meaningul institution into the late eighteenth

century in Yucatan, far longer than in central Mexico, where it faded drastically well before the onset of Stage 3 in the mid-seventeenth century. The labor picture is not yet clear to me. The Yucatecan *encomienda* lost its labor power, but when I have not been able to determine. Over most of the stretch of time involved, a system of draft labor comparable to the central Mexican *repartimiento* persisted, as one would expect in a Stage 2. But labor for Spaniards was far less basic than in central Mexico, and the production of tribute goods far more. Given the different nature of the two economies, the long-lasting tribute goods obligation is perhaps the true parallel to the Stage 2 *repartimiento* among the Nahuas.

Maya municipalities did not noticeably fragment in our time period as their Nahua equivalents did in Stage 3, nor did personal names evolve into a complex system involving elements of Spanish origin (instead staying as Nahua names had been in early Stage 2 or even Stage 1). Some Spanish kinship terms were borrowed, but one does not see the transformation of same-generation terms found in Nahuatl sources. More or less historical writing in Maya continued to be in close contact with the preconquest legacy, in this like Nahua annals of Stage 2, not Stage 3, and songs were written down in the eighteenth century, a practice which halted among the Nahuas in mid-Stage 2. The large monastery churches of Yucatan were apparently not supplemented by a plethora of sub-parish churches as in Nahua Stage 3. No Virgin of Guadalupe seems to have appeared on the horizon (if the movement of the Cruzob is any parallel, it came only later, into the nineteenth century). We have, then, a reasonable list of close parallels to the Nahuas' Stage 2 over the long time during which the language continued to show Stage 2 traits, suggesting the same interrelation and congruence across the board as with the Nahuas.

Some of these traits, however, have little or nothing to do with any cultural progression or sequence; they follow rather from the nature of Maya sociocultural organization. The Yucatecan Maya polities failed to fragment not merely because the conditions for a Stage 3 were not met, but because the *cah*, the equivalent of the *altepetl*, lacked the clearly organized territorial and ethnic subunits that made the *altepetl* a fragmentation bomb waiting to explode. (The safety valve of the bordering region of Yucatan not under Spanish rule no doubt also had its effect). The same aspect of *cah* structure explains the lack of a push for additional small churches inside the unit. The emphasis among the Maya on named lineages, absent among the Nahuas, made it virtually impossible for them to give up indigenous surnames, no matter what the general cultural context. Even so, the general lines of a picture familiar from the Nahuas' Stage 2 can be discerned; if we can ever trace the probably gradual movement toward something more or less equivalent to a Stage 3 in the nineteenth and twentieth centuries, we will be able to judge better what might be sequential, what a persistent Maya-internal pattern.

The Quechua speakers

The central Andes had the same combination of a large sedentary population and vast silver deposits as the Mexican region, so a closely comparable European influx took place. As we have seen, the process was highly uneven in Mesoamerica, varying sharply between central Mexico and the south, and the impact varied within the Andes region as well. Communication difficulties and other hardships (for Europeans) encountered in the Andean highlands meant that the Spanish occupation, in contrast to the Mexican experience, was far more intensive on the coast than in the interior. Since the Quechua world had been highland-oriented from the beginning, and the coastal peoples, like others in such locations, diminished quickly and drastically after contact, Greater Peru began to take on the aspect of a Spanish/African coast and an indigenous interior. It is true that a substantial Spanish presence was required at the silver mining sites of Charcas, in the area of the mercury mines of Huancavelica, along routes to these places, and at such a major highland center as Cuzco. Nevertheless, the centers and the overall distribution patterns of the two populations were distinct, unlike the central Mexican case, where in macroregional terms the patterns were identical, the Spaniards having simply fastened on the Nahua settlement pattern. In Peru, the two populations lived in relative isolation from each other, much as in southern Mesoamerica and even, one might judge impressionistically, more so.

Since contact propels the process of cultural change, my original expectation was that the Quechua speakers of the central Andean highlands would remain in the earlier stages, linguistically and otherwise, at least as long as the Maya of Yucatan. Such linguistic evidence as we have, however, turns out not to point in that direction at all. Looking at texts produced by Quechua speakers —the Huarochirí manuscript, the Quechua passages produced by Huaman Poma, and the Chuschi papers— we find all in agreement on the essentials. Judging by these materials alone, Quechua did experience Spanish influence very similar to what was seen with Nahuatl and Yucatecan Maya, but rather than a lag, comparable with Yucatan or greater, we see the opposite; all these texts are in most respects already in the equivalent of Stage 3. The Chuschi papers of 1679 fall in the time period of Nahuatl's Stage 3, but the other two sets come from the first two decades of the seventeenth century and would put Quechua well ahead of Nahuatl chronologically —by thirty or forty years in absolute time and by even more relative to the beginning of the Spanish occupation in the area (I used the 1983 Urioste edition).

The only text that I have yet found opportunity to survey systematically is that of the Huarochirí legends. We may not know just where the writer of the manuscript was from, but the Quechua interference in his Spanish chapter titles and the letter substitutions in his versions of Spanish words leave

no doubt that he was a native speaker of Quechua, or at the very least an indigenous person and not a native Spanish speaker. The text contains an impressive number of loans and is even more impressive for the number that are not nouns, compared to Nahuatl texts even of Stage 3. I have counted 103 nouns, 8 adjectives some of which could be interpreted as nouns, 7 particles, and no less than 24 inflected verbs (there are also 14 phrases and what might be called universal proper names approximating generic nouns).

To find 24 verbs in a corpus of this size is stunning. Years of combing through Nahuatl texts has hardly brought the total of attested loan verbs from conquest to independence to fifty (though given the nature of the texts we can be certain the number borrowed in actual speech was greater). A fully consistent convention for incorporating Spanish verbs exists in the Huarochirí text, to that extent like Nahuatl and ultimately Maya, but very different in the nature of the stem used. Both Nahuatl and Maya used the nominal infinitive in its entirety as a base for derivational and inflectional suffixes. The Huarochirí manuscript (and Quechua in general) adopts a simpler and more radical solution (radical in the literal sense), taking the actual Spanish stem (the infinitive minus *-r*, the same as the third person singular of the present in many cases) as the basis of a verb that is structured like any Quechua verb (sometimes the stem turns out to have the shape consonant-vowel-consonant-vowel like many verb stems in Quechua), as in *pasa-* from *pasar*, "to pass," thus *pasanqui*, "you pass."

Since the Huarochirí manuscript is the oldest known major all-Quechua running text by a Quechua speaker, we have no direct evidence that there was any time lag between noun and verb loans at all. There is, however, a hint or two of an earlier mechanism for borrowing verbs, one more like those found in Nahuatl and Maya, for the loan verb from Spanish *casar* "to marry" has as a stem not *casa-* but *casara-*, which I take to be the infinitive plus an epenthetic *a* added to give it the final vowel typical of a Quechua verb stem. This is no vagary of the Huarochirí text, since, to anticipate, the same form is found in the other two texts, in González Holguín's dictionary, and in modern spoken Quechua from Bolivia to Ecuador. The Chuschi papers also have *pagara-* from *pagar* "to pay," and this too is confirmed in modern grammars and dictionaries. I deduce that there was a time when Quechua toyed with the infinitive like the other languages, and that these two verbs were among the first borrowed, retaining what became an archaic form after the definitive strategy of incorporating verbs evolved. "To marry" by Christian rites and "to pay" money are indeed among the most likely candidates for the first Spanish verbs to enter the language on the grounds of being markedly new and at the same time basic to the post-conquest situation. We have some reason to think, then, that loan verbs were rather more problematic than nouns and came after a time of hesitance, resistance, or experimentation, but on the basis of the known texts, the interval was not nearly as great as with Nahuatl, much less Maya. The

Huarochirí document's loan verbs include the somewhat technical type predominant in Nahuatl but have a distinctly broader semantic and pragmatic scope.

Loan particles are prominent in the Huarochirí manuscript, chief among them the expected *hasta.* As happened with some words in Nahuatl too, usually as a transitional measure, *hasta* is always accompanied by a native equivalent, *-cama.* Again, the same word and the same construction are found in the other texts and in spoken Quechua today. Very striking in the Huarochirí text is the frequent use of the conjunctions *y*, "and," and *o*, "or" (the latter often accompanied by the indigenous *-pas*), even when no Spanish vocabulary is involved. The particles are all more or less on the same order as those seen in Nahuatl except for a *-mente* adverb of manner, *heréticamente* "in a heretical fashion."

Further work will be required to settle the issue, but I have the impression that the text includes some calques on Spanish phrases. Its loan nouns include the types familiar in Nahuatl's Stage 2, but also embrace words for indigenous items or concepts already apparently well covered by native vocabulary, another sign of Nahuatl Stage 3. Indeed, the manuscript shows all of the diagnostic traits of Nahuatl Stage 3 except the phonological aspect, for judging by the orthography it does not appear that the writer had securely acquired any of the Spanish sounds lacking in or different from Quechua pronunciation.

With the other two texts, I must for the moment rely on impressions. In a word, they have all the same signs and much of the same loan vocabulary, confirming that the writer of the Huarochirí manuscript was not alone in his tendencies. Such agreement is significant enough when found in the writings of Huaman Poma, in time very close to the Huarochirí legends and in genre and auspices also somewhat allied, but it is even more striking when seen in everyday working documents done some sixty years later in a highland location. All three texts are more or less central Peruvian in provenience, but still there is a considerable breadth, especially considering Huaman Poma's catholicity. Not only do the Chuschi texts have the same tendencies as the Huarochirí manuscript, those tendencies are more pronounced. I have not made a quantitative survey, nor even a transcription, but it is already clear that loanwords are even thicker and verbs even more frequent. The contact phenomena of the three seventeenth-century sets agree closely not only with each other but with the situation reflected in modern dictionaries and grammars, so there is every reason to imagine that we are dealing with real speech of native speakers and not some artificial idiom.

What to make of the overall situation of the Quechua speakers, then? It goes against every intuition to presume that the majority of Quechua speakers across the vast and remote Andean highlands shared the idiom, bearing strong traces of bilingualism, of the writers of the three texts. Bruce

Mannheim has reported a marked difference between urban and rural Quechua today. That difference is probably not new. To explain the Andean situation, I hypothesize a bifurcation, much deeper and starker than that I have imagined in Yucatan. Greater Peru received a strong flow of Spanish immigration, but as I have said, it tended to concentrate on the coast, precisely the area where the indigenous population threatened to diminish to the disappearing point. In the Peruvian coastal region at any time after mid-sixteenth century, the proportion of Spanish speakers to speakers of indigenous languages exceeded not only that seen in Yucatan but anything seen in any part of central Mexico, including the main urban centers of Mexico City and Puebla. As I found in my research years ago on early postconquest Peru, many of the Quechua speakers on the coast were displaced highlanders working for Spaniards and highly open to all kinds of cultural influence. It would not be unexpected that coastal-urban Quechua should have reached something like Nahuatl's Stage 3 even earlier than Nahuatl. Quechua speakers who were employed by Spaniards —*yanaconas,* ecclesiastical and governmental aides— circulated widely across the hinterland, as the example of Huaman Poma shows. Such people could easily have spread a Stage 3 Quechua to mining regions, larger urban centers, and even to the local indigenous ruling groups who had to deal with Spaniards on an almost daily basis. Most of the highland population could have remained in something more like Stage I or Stage 2 indefinitely. I suspect, however, that certain high-frequency items like *casara-*, *pagara-*, and *hasta* achieved wide currency in the general population from a relatively early time. At any rate, we have again a situation in which no clear progression of stages can be detected. On their first appearance, Quechua texts are already in a full equivalent of Stage 3; only hints of an earlier progression are seen, and any such evolution must have taken place with lightning rapidity, if there was a progression at all.

Looking about for broader cultural phenomena that might throw light on the Andean situation, I find relatively little that is unambiguous, partly because of the lack of the large corpus of mundane indigenous texts that is most revealing for the Nahuas and the Yucatecans, and partly because of my present rustiness with the Peruvian historical and anthropological literature. In the realm of temporary labor, we find some initial similarities with central Mexico, followed by very long-term stability at Stage 2. Temporary labor rights originally belonged to the *encomienda* alone, then before the end of the sixteenth century were channeled through the Peruvian equivalent of the *repartimiento*, the *mita*. To this point, the pattern and relative chronology of Peru and central Mexico ran reasonably close, but thereafter the *mita* remained strong and quite central to the economy virtually to independence, showing an even more marked and prolonged "Stage 2" aspect than in Yucatan. It must be remembered, however, that the Andes of all the regions of America had the strongest tradition of draft rotary labor from the

beginning, involving the longest work periods and the greatest distances traveled, and it was no accident that the *repartimiento* here took on a Quechua name.

In other realms, comparability is hard to find. Indigenous municipal corporations much like those in central Mexico and Yucatan were formed in the later sixteenth century, bringing the Andean region in that respect into Stage 2. Instead of a rotating "governor," though, as among the Nahuas in Stage 2 and later, the undisguised preconquest local ruler, with full dynastic trappings, held forth (called *cacique* by the Spaniards and *curaca* by the Quechua speakers), more as in Stage 1 with the Nahuas. (Yucatan was half way between the two; the presiding officer was usually called a *batab*, using the indigenous term for local ruler, and held office for a long period of time —perhaps ideally twenty years— but was not strictly dynastic and was tightly integrated with the *cabildo*, often not the case in Peru). The secular trend for sociopolitical entities was neither the unilinear fragmentation process of the Nahuas nor the stasis of the Yucatecans, but a wave of consolidation attempted by the Spaniards, followed by a redispersal which may have tended to reestablish something like the original pattern.

As to the indicator of church building, large ecclesiastical structures were hardly built in the Andean countryside in the sixteenth century; the affiliations of later structures are not yet clear to me. The reason for the difference is not primarily the place of the Andean region in any sequence at any particular time, but the lack in the Andean highlands of the strong Mesoamerican tradition wherein a splendid stone temple was the primary symbol of the sociopolitical unit. Likewise, aspects of the stages having to do with writing and written genres cannot be applied readily to the Andes because of the lack of the Mesoamerican writing traditions that prepared the Mesoamericans for the full-scale incorporation and adaptation of European-style writing in their own languages by a single generation after contact. I will leave it to others to say whether the Virgin of Copacabana or the Señor de los Milagros compares in any way to the Virgin of Guadalupe as a Stage 3 symbol of a new protonational entity transcending the individual indigenous corporations and embracing both Spaniards and non-Spaniards. Parts of the Andes, through the seventeenth century and perhaps longer, were maintaining Christianity and indigenous religion as separate, relatively unintegrated cults, a situation not seen in a large way in central Mexico after Stage 1 (something of the kind did hang on longer in Yucatan and other peripheral areas).

Whereas with Yucatan I imagine I can see enough to satisfy myself that the region long remained in a perhaps ill defined but recognizable Stage 2, generally as well as in language, only certain aspects of the Andean picture over the postconquest centuries are reminiscent of Stage 2; others point to an even earlier phase, while some elements of the sequence seen in Mesoamerica are missing because of pronounced differences in Mesoamerican

and Andean culture. It would probably take much more in the way of indigenous-language sources to detect any Stage 3 traits beyond those already seen in language itself; so far, none are evident. The Andean example, as I provisionally glimpse it, does not seem to manifest even the rough simultaneity and congruence across many realms seen in Yucatan. Such a state of things would be compatible with the bifurcation (perhaps multifurcation) that I postulated above in speaking of the language situation.

In general, the nature and sequence of certain cultural developments in the postcontact period is much the same wherever we look, although clearly it is by no means inevitable that a certain point in the sequence should ever be reached unless local conditions are favorable. Under the right conditions, even a reversal of the sequence is imaginable. In two of the three examples, there is a broad congruence and relative simultaneity of certain phenomena both linguistic and nonlinguistic; in the third example, the Andean region, that does not presently appear to be the case. If, however, with further research two or more separate spheres can be identified and characterized, a greater congruence in each may yet emerge.

The clear three stages of the Nahuas do not appear in the other two examples. If Yucatan were more fully understood from the moment of contact until today, I think the three stages would be more recognizable than they are at the moment, but they will never have the clarity and relative uniformity of the Nahua case. I provisionally attribute the well defined stratification of the Nahua experience to two factors: first, the fact that here alone did a large immigrant population meet a large indigenous population head on, and second, that the Nahuas appear to have had more cultural common ground with the Europeans than any other indigenous group, making it possible for them to build their adjustments on their own traditions in virtually every sphere and leading to a tightly interlocking system that tended to evolve as a unit. So I hardly expect more examples of a fully developed three-stage sequence. Nevertheless, every indigenous society coming into contact with Europeans went through a somewhat related experience, and proceeding from the better known cases to the less known, we should be able to identify universals and come to understand much more than we do now about the principles of variation.

James Lockhart
University of California, Los Angeles

NOTES

1. This talk was presented at the conference "Native Traditions in the Postconquest World," held at Dumbarton Oaks, Washington, D.C., October 2–4, 1992. It appears here in a provisional form, virtually without notes (a list of relevant works partially replaces them). A revised, extended, and annotated version is expected to be published in due course as part of a volume of the conference papers.

2. In a lecture given at the University of North Carolina, Chapel Hill, June 1992.

BIBLIOGRAPHY

Bricker, Victoria R. *The Indian Christ, the Indian King: The Substrate of Maya Myth and Ritual.* Austin: University of Texas Press, 1981.

Farriss, Nancy M. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Guaman Poma de Ayala, don Felipe. *El primer nueva coronica y buen gobierno* [1615]. Ed. by John V. Murra and Rolena Adorno. Translation and anlysis of Quechua by George L. Urioste. 3 vols. México: Siglo Veintiuno, 1980.

Hunt, Marta Espejo-Ponce. "Colonial Yucatan: Town and Region in the Seventeenth Century." Doctoral dissertation, UCLA, 1974.

_____. "The Processes of the Development of Yucatan, 1600–1700," *Provinces of Early Mexico.* Ed. Ida Altman and James Lockhart. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publication, 1976. 33-62.

Karttunen, Frances. *Nahuatl and Maya in Contact with Spanish.* Texas Linguistic Forum 26. Austin: Department of Linguistics, University of Texas, 1985.

Lockhart, James. *Spanish Peru, 1532–1560.* Madison: University of Wisconsin Press, 1968.

_____. *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology.* Stanford, Calif., and Los Angeles: Stanford University Press and UCLA Latin American Center Publications, 1991.

_____. *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992.

Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka Since the European Invasion.* Austin: University of Texas Press, 1991.

Restall, Matthew B. "The World of the *Cah*: Postconquest Yucatec Maya Society." Doctoral dissertation, UCLA. 1992.

Roys, Ralph L., ed. and trans. *The Titles of Ebtun.* Washington, D.C.: Carnegie Institution, 1939.

Salomon, Frank, and George L. Urioste, trans. and eds. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion.* Austin: University of Texas Press, 1991.

Spalding, Karen. *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1984.

Urioste, George. *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual, y costumbres).* 2 vols. Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, no. 6. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1983.

Appendix

The three stages and some of their implications

	1 1519 to ca. 1545-50	2 ca. 1545-50 to ca. 1640-50	3 1640-50 to 1800, in many cases until today
Language	Essentially no change	Noun borrowing, no other change	Full range of phenomena of bilingualism
Temporary labor mechanisms	Encomienda (whole indigenous state assigned long-term to one Spaniard)	Repartimiento (small parties divided among Spaniards for short periods of time)	Informal, individual arrangements between Spaniards and Indians
Government of the local states	Tlatoani (king) and nobles as always	Hispanic-style town council, cabildo (manned by tlatoani and nobles)	Fragmentation of local states and more idiosyncratic forms of officeholding
Terminology of noble rank	No change	Applied to members of the cabildo	Disappears, replaced by ⇓
Naming patterns	Christian (first) names	Complex stepped naming system gradually develops	Mature naming system, precisely locating every individual in society by rank
Kinship	No change	Marriage concepts and terminology adopted	Terms for siblings, cousins, nephews/nieces, and in-laws change to conform with Spanish
Songs	?	Genre mixed preconquest-postconquest in content, preconquest in form, with verses indicated by vocables, pairing of verses, and symmetrical arrangement of pairs	Rhyme, meter, line length, indefinitely continuing set of verses with no numerical pattern
History	?	Annals divided equally between pre- and postconquest	Annals almost exclusively postconquest. Syncretizing, atemporal legends called "titles" are written down.
Records	Pictorial/ideographic-oral	Pictorial/ideographic-alphabetical (latter dominant)	Primarily alphabetical
Art and Architecture	?	Great idiosyncratic monastery complexes built; frescoes and decorative carving in mixed Hispanic-indigenous idiom	Small Spanish-style parish churches built; art mainly European in style
Religion	God, baptism	Saints proliferate, one per sociopolitical unit	One saint, Guadalupe, takes on national significance

Source: Lockhart, James. ***The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries.*** **Stanford, California: Stanford University Press, 1992. p. 428.**

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

La política lingüística del siglo XVI en la Nueva España

Uno de los siglos más importantes en la historia lingüística de España es el siglo XV. Es la época en que se unifica el territorio con las nupcias de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Es asimismo el período en que cede el último reducto del imperio árabe ante el poderío de los Reyes Católicos. Se establece el castellano como lengua nacional al imponerse sobre las otras variedades lingüísticas existentes —aragonés, leonés, gallego, etc. A finales de este siglo se identifica también "El Nuevo Mundo" como campo abierto para continuar con la tendencia expansionista.

En la empresa americana la Corona castellana conservó el mismo ideal de unificación que había tenido previamente en la lucha contra los moros. Uno de los elementos claves del modelo de expansión castellana fue la lengua, debido al programa de unificación lingüística y religiosa establecido por la reina Isabel. Por medio de este programa la lengua castellana alcanzó el prestigio necesario para imponerse sobre las otras variedades lingüísticas de España. Los resultados de este exitoso modelo castellano de conquista motivaron su aplicación en el Nuevo Mundo. Este modelo pretendía la unidad total del Imperio: una religión única (la católica), la misma lengua (el castellano), y un solo gobierno.[1] Sin embargo, las circunstancias diferentes del territorio americano, desconocidas para la mayoría de los miembros de la Corona, motivaron ciertas modificaciones al proyecto modelo.

Me propongo en este ensayo analizar las características de la política lingüística llevada a cabo en La Nueva España durante el siglo XVI. Esta investigación ha sido motivada por la opinión de Shirley Heath sobre la política lingüística en México, quien dice: "A mediados del siglo XVII la Corona mostraba ya buena voluntad para reconsiderar las políticas del lenguaje, por tanto tiempo contradictorias, aplicables a los ciudadanos del Nuevo Mundo" (68). ¿Cuáles fueron los planteamientos contradictorios en esta política durante el primer siglo de colonialismo en México? ¿Qué los motivó? ¿De qué manera se reconsideraron? ¿Qué efectos tuvieron sobre los amerindios? Estas son algunas de las preguntas que buscan respuesta en el presente trabajo. Para fundamentar mi investigación me baso principal-

mente en las ordenanzas y leyes dictadas para la administración de la Nueva España, llevadas a cabo por la Corona española, las autoridades civiles y las eclesiásticas.

Educar para evangelizar

No obstante que la llegada de Cortés en 1519 a tierras mesoamericanas es posterior al reinado de los Reyes Católicos, la política lingüística en la Nueva España va a ser determinado por la línea isabelina establecida en los primeros años de la presencia española en el Caribe. Por ello, resulta importante reconocer el papel fundamental que estos mandatarios concedieron a la evangelización o cristianización de América, y su relación directa con el tema del idioma. No puede olvidarse que la ideología oficial de la expansión imperial fue la religión cristiana.[2] Estamos ante un sistema de gobierno teocrático, en el cual religión y educación van de la mano,[3] y la lengua en la que se transmiten sus preceptos viene a ser el elemento común que une ambos campos.

Uno de los primeros documentos legales en donde se identifica claramente la política lingüística a seguir en América, es el de las leyes de Burgos, establecidas en Valladolid en el año de 1513, y firmadas por el rey Fernando de Aragón. En estas "Ordenanzas para el tratamiento de los indios" (cit. en Konetzke 40-49), el rey se queja del fracaso que hasta el momento se ha tenido en la cristianización de los americanos, principal objetivo de la empresa. A fin de solucionar el problema, establece las treinta y cinco leyes que forman el documento. Entre las modificaciones más importantes incluidas en estas leyes se encuentran: a) mudar a los indios cerca de las viviendas de los españoles a los cuales están encomendados, b) instruir a uno de los muchachos indígenas de cada pueblo "a leer y a escribir las cosas de nuestra fe" para que después éste instruya a los otros, c) enviar con los franciscanos durante cuatro años a los hijos de los caciques para que sean instruidos; después regresarlos a sus pueblos para que enseñen a los demás indios. En estas ordenanzas no se cita en ningún momento la lengua de los nativos, por lo que parece ser acuerdo tácito que la evangelización se haga en español. No obstante, si pudieran existir dudas sobre la lengua empleada en la evangelización de los indios del caribe, éstas se aclaran en otros documentos de la época en los que sí queda explícita la lengua empleada, así lo indican las siguientes instrucciones dictadas en Madrid para los frailes de la orden de San Jerónimo, el 13 de septiembre de 1516:

> que haya un sacristán si se hallare suficiente de los indios, si no de los otros que sirvan en la iglesia y muestra los niños a leer y escribir hasta que son de edad de nueve años, especialmente a los hijos de los caciques y de los otros principales del pueblo, y asimismo *les muestren a hablar romance castellano*

> y ha se de trabajar en todos los caciques e indios cuanto fuere posible *que hablen castellano*. . . . (cit. en Konetzke 66. El subrayado es mío)

Se delimitan aquí las características principales que ha de tener la política lingüística en tierras americanas. La educación ha de enfocarse a una élite, con el principal objetivo de cristianizar. A esta misma élite es a la que se deberá facilitar la adquisición de la lengua de los españoles y su sistema de escritura, para que con la ayuda de estos instrumentos, se convierta en auxiliar del conquistador en la tarea de evangelización-castellanización.

Hemos señalado los primeros resultados de la política establecida en "las Indias." La experiencia americana era aún nueva, y sin embargo ya estaba ofreciendo complicaciones en su administración, a saber: a) el problema de comunicación; b) la dificultad de cristianizar a sus habitantes y c) la necesidad de enseñar al conquistado la lengua y el sistema de escritura del conquistador.

Si nos centramos ahora en la situación específica del territorio de nuestro análisis, la Nueva España, vemos que la situación pudiera parecer más complicada al enfrentarse a una mayor extensión territorial y diversidad lingüística. Sin embargo, el optimismo de la Corona no decayó, y así lo confirma el documento: "Instrucciones que se dieron a Hernando Cortés . . . tocante á la población y pacificación de aquella tierra y tratamiento y conversión de sus naturales" (*Colección* 167), quizás el primero dictado por la Corona para la Nueva España. En estas instrucciones, la Corona se muestra complacida por las nuevas tierras conquistadas y por las características descritas de los súbditos mexicanos: "los indios avitantes della son mas aviles y capases y Rasonables que los otros yndios" (167). Es posible que los Reyes y sus representantes en América consideraran que los únicos responsables del fracaso del primer modelo de evangelización y castellanización establecido, fueran los indígenas del Caribe; de allí que expresen su confianza en que el proyecto sí funcione en estas nuevas tierras, ya que sus habitantes son más "aviles y capases y Rasonables." No obstante, en estas instrucciones se establecen algunas reformas. El rey insiste en que la conversión de los indígenas se logre por medio del buen trato, buen ejemplo y convencimiento.[4] Prohibe los repartimientos al reconocer la libertad de los dichos indios y ordena que se motive la convivencia entre indios y españoles, para que "tomen amor con vosotros" (173). Termina el rey las instrucciones pidiéndole al capitán general de la Nueva España que tenga gran cuidado en lo concerniente a la conversión y la ampliación de la fe en la población de esas tierras. Entre los puntos de mayor importancia en este documento, se encuentra la indicación específica de hacer los requerimientos por medio de "algunos cristianos que sabran la lengua" (175).

En estas primeras instrucciones para la Nueva España se establece una línea en la política lingüística que va a repercutir fuertemente en el proyecto general: el empleo de las lenguas indígenas por medio de un traductor.

Aparece por primera vez, de manera oficial, la incorporación de lenguas americanas en los procesos comunicativos entre conquistador y conquistado, modificando con ello el modelo original implantado por los Reyes Católicos. En el diálogo oficial de la Nueva España participan fundamentalmente el castellano y el náhuatl, lengua del Imperio recién conquistado y expandida por casi todo el territorio.

Entre los primeros traductores que colaboraron en la tarea de la conquista se encuentran miembros de las comunidades indígenas mexicanas, para quienes esta actividad era común desde las épocas prehispánicas (de allí su rápida imposición). Los indígenas pronto se dieron cuenta de la necesidad de aprender también el castellano, pues éste les daba la oportunidad de lograr una mejor comunicación con los miembros del nuevo grupo en el poder, sin que para ello tuvieran que abandonar su lengua nativa, ya que ambas se complementaban en el proyecto de sociedad que iba surgiendo. Los primeros traductores fueron improvisados, siendo la mayoría de ellos indígenas que viajaban con los conquistadores en busca de nuevas tierras o colaboraban en los centros urbanos para facilitar la administración y gobierno de las tierras recién adquiridas. Tras establecer con éxito relativo un sistema de código bilingüe en la administración pública de la Nueva España, se planteó la necesidad de un programa educativo para el entrenamiento de estos miembros clave del nuevo virreinato.[5] Tal apoyo lo ofrecieron los mismos grupos misioneros que trabajaban para lograr la cristianización de los indígenas (Encontramos nuevamente evangelización y educación unidas). Los más idóneos para esa tarea eran los miembros de las órdenes menores, ya que tenían las herramientas para el estudio de lenguas vernáculas debido a su preparación en el floreciente humanismo renacentista de la España del siglo XVI.

Primeras instituciones educativas

La primera escuela de América se fundó en la Nueva España en el año de 1523, dos años después de la conquista armada. Esta escuela se estableció en la ciudad de Texcoco, principal centro intelectual del Imperio azteca, lo cual favoreció la sustitución de sistemas educativos. Con ello se empiezan a propagar los centros docentes por todo el territorio novohispano durante los primeros años de la colonia, los cuales se orientaban específicamente a atender las necesidades de las comunidades indígenas,[6] estableciendo así, uno de los programas bilingües más ambiciosos en la historia del país.

Por medio de la relación que hace el fundador de la primera escuela, Fray Pedro de Gante, se puede identificar el empleo de la lengua indígena en esta experiencia educativa naciente del Nuevo Mundo:

> con la cual (la gracia de Dios) fué servido en breve tiempo supiésemos la lengua, y con ella procuramos de recoger de los hijos de los principales y señores, y enseñalles la ley de Dios, para que ellos consiguientemente la enseñasen a sus padres y madres y a todos los demás. (*Códice* 204)

Dos son los elementos principales que distinguen el método de adoctrinación en la Nueva España del presentado en la experiencia isleña: el empleo de la lengua vernácula, que como se había observado, ya había sido considerada en las actividades sociopolíticas de la nueva colonia; y el traspaso de la responsabilidad de la educación, de manos de encomenderos a los frailes.[7]

La introducción de estas modificaciones en el sistema de enseñanza y evangelización indígena incitó a los educadores (frailes de las Ordenes menores, principalmente franciscanos) a darse a la tarea de transcribir las lenguas indígenas en alfabeto latino. Esta medida permitió un empleo más eficaz de las lenguas vernáculas americanas dentro de los sistemas europeos y facilitó el acceso de los educandos amerindios al privilegio de la palabra escrita, instrumento de enorme prestigio durante la época. Se constata lo anterior en la siguiente cita:

> Y los religiosos les ayudaron harto á salir escribanos, porque los ocupaban á la continua en escribir libros y tratados que componian o trasuntaban de latin ó romance en sus lenguas de ellos. Yo llevé el año de setenta un libro del Contemptus mundi, vuelto en lengua mexicana, escrito de letra de indio. Y mostrándolo al licenciado D. Juan de Ovando . . . se quedó con él, diciendo que lo queria dar al rey D. Felipe. . . . (Mendieta 411)

No podemos olvidar que tanto la religión católica como el Imperio español tenían una dependencia extrema en el texto escrito. Con ello, la participación indígena en los puestos administrativos parecía asegurada; los indígenas bilingües letrados se empleaban en puestos burocráticos como traductores o escribas, convirtiéndose también en los mejores aliados de los misioneros en su labor evangelizadora. La alfabetización de los indígenas viene a ser el preámbulo para el punto culminante de su educación en la Nueva España: la enseñanza de las Artes mayores, con el latín a la cabeza, como llave de la educación superior.

Los primeros latinos americanos

En el año de 1536 se estableció en la Nueva España uno de los colegios para indígenas de mayor importancia en la historia de la colonia, el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Este colegio fue reconocido por el alto nivel académico que lograron sus estudiantes, los primeros latinos americanos.

Es seguramente a este Colegio al que se refiere el Rey en su carta del 23 de agosto de 1538 dirigida a Don Antonio de Mendoza, Virrey de la Nueva España:

> A mí se me ha hecho relación que el colegio que se ha hecho en esa ciudad de México de los niños hijos de los naturales desa tierra para que aprendan la lengua y la doctrina cristiana y que los que agora hay en él tienen mucho ingenio y capacidad y toman bien la doctrina, y que para esto han sido gran causa ciertos religiosos de la Orden de San Francisco y otras personas que los tienen a cargo, y porque siendo así yo tengo voluntad que el dicho colegio permanezca. (*Colección* 188)

Por ello, con la venia del Rey, no fue éste el único colegio de estudios superiores en el país, otros tantos se establecieron en las principales provincias, como los de Tiripetio y San Miguel en Michoacán, y el de San Juan de Letrán en la ciudad de México. El elemento más notorio, y quizás responsable de su éxito, fue la ausencia del español en el plan de estudios, el cual comprendía exclusivamente el latín y el náhuatl como lenguas de enseñanza. El producto obtenido de la actividad académica de estos colegios fue enorme, contándose entre las obras principales; la mayoría de los documentos de rescate histórico y cultural del pasado indígena escritos durante el siglo XVI, la producción y representación de obras religiosas en lenguas vernáculas, la publicación de gramáticas y diccionarios sobre las lenguas amerindias, los catecismos y confesionarios bilingües que facilitaron la cristianización de las masas, y una mayor participación de la élite indígena en la correspondencia con la Corona y la lucha por sus derechos.

Fue tal la profusión de material y el impacto que causó el uso de las lenguas vernáculas en la Nueva España, que para el año 1570, ya se había convencido al rey Felipe II a que declarara el náhuatl como la lengua oficial de los indios. Para esta fecha ya existían 109 obras publicadas, escritas en lenguas amerindias o relacionadas con ellas. Sin embargo, tal situación no duraría por largo tiempo. Cuando apenas se empezaban a disfrutar de los frutos de tales centros educativos, la política seguida por la Corona dio un giro completo en todos los asuntos relacionados con el particular, dando pie a una actitud contraria a la lengua indígena como nunca se había sentido en estos territorios.

Restablecimiento del modelo original

Antes de pasar a describir un nuevo cambio en la política lingüística española reflejado en las ordenanzas, detengámonos un momento a analizar las consecuencias que los estudios avanzados de los indígenas nobles podían traer a la sociedad colonial del siglo XVI. Las sociedades coloniales

generalmente se dividen en dos grandes grupos: los conquistadores y los conquistados. Tal división determina una primera jerarquía en la reestructuración social, dentro de la cual la clase dominante —conquistadores, clero, funcionarios de la corona y nuevos hidalgos— se sitúa sobre el grupo dominado. Considerando lo anterior podemos observar que, si se ofrecen elementos de enorme prestigio a la clase subordinada —como eran el conocimiento del latín y una educación superior— esta jerarquización social se ve amenazada ante el posible ascenso de algunos miembros del grupo subordinado (los amerindios universitarios), sobre otros del grupo dominante (los conquistadores incultos). Ante tales circunstancias, la respuesta no se hace esperar y se plantean dos vías diferentes: o se reorganiza el sistema de jerarquías sociales, o se neutraliza el elemento de desequilibrio. En el caso específico de nuestro análisis, ante la amenaza de indígenas letrados en la Nueva España, parece haberse optado por la segunda solución; y es aquí en donde empezamos a identificar las rectificaciones de la política lingüística propuesta por la Corona, y reforzadas a su vez por otras autoridades públicas.

En consecuencia, muchas de las leyes que se habían dictado durante los inicios de la colonia, las cuales permitían al amerindio acceso a instrumentos de prestigio occidentales y reconocían sus derechos, fueron enmendadas o anuladas por completo. Esta actitud, ciertamente resulta contradictoria, como bien apunta Shirley Heath; ya que para una ley declarada en un período reciente, surge otra que se le opone. Se refuerza consecuentemente la protección al europeo y se da inicio a una larga lista de prohibiciones para los nativos, entre otras el uso de su propia lengua en textos escritos.[8]

El sistema económico

Para comprender las motivaciones que impulsaron a la Corona a establecer este tipo de cambios en su política, será necesario analizar todas las actividades sociales en las que repercute la selección de una lengua determinada; tales como: la economía, la cultura y la educación, entre otras. En el caso de la Nueva España la reacción se deja sentir en primera instancia dentro del ámbito económico. Una de las primeras leyes enmendadas, es la que se relaciona con el repartimiento de indígenas a los colonos españoles. El modelo implantado en las Antillas, en las cuales el nativo se valoró sólo como fuerza de trabajo, no pudo superarse en tierra firme. Este modelo ofrecía grandes ventajas económicas, tanto para el colonizador como para la Corona; y para mantenerlo, lo menos que se necesitaba era la educación de la fuerza de trabajo. Los colonos españoles pretendían mantener subyugado al indígena, y su razonamiento era que, mientras menos entendieran el sistema del dominador, más dóciles permanecían; por el contrario, la expe-

riencia les decía que el indio ladino se mostraba arrogante y falto de respeto, más difícil de tratar como esclavo:

> Porque los que tienen oficios de regidores o alguaciles, escribanos y fiscales, son oficiales que se han creado con españoles o en su servicio, o que han tratado continuamente con ellos y están muy ladinos y desenvueltos. (Zorita 109)

Así pues, si en las ordenanzas de 1523, 1529 y aún en 1542 se insistía en la prohibición de encomiendas, es contradictorio y sorpresivo que a sólo tres años de esta última prohibición (1545), se publique una ordenanza real en la cual se restituye el privilegio de la encomienda para la Nueva España (*Colección* 237). Este cambio en la política del virreinato se debe seguramente a la información que el Rey obtuvo de ciertos miembros conservadores de la población que se veían afectados en sus privilegios. Y así tenemos en 1544, la respuesta del virrey de la Nueva España sobre el asunto de las encomiendas:

> tengo por imposible que se puedan sustentar en esta tierra los españoles sin servicio de los indios . . . porque unos españoles a otros no sirven sino es con excesivo salario, y no para poner las manos en labor del campo, sino para regir haciendas. . . . (Rivera 210)

No muy diferente pensaban también algunos frailes, quienes contestan al rey:

> La perpetuidad de la fée y religión cristiana de los naturales desta tierra depende de la perpetuidad de los españoles della (que los indios no tienen tal constancia ni natural) Y como en esta tierra no puede haber perpetuidad sin haber hombres ricos, ni hombres ricos sin haber pueblos encomendados; (no se puede hacer nada sin el servicio de los indios) . . . Es necesario para la abtoridad del culto divino que haya hombres ricos y que tengan pueblos, porque los indios, como son pobres, no pueden hacer limosna a las iglesias . . . . (Rivera 210)

Proyecto cultural educativo

La retractación de la Corona, reflejada en las ordenanzas, no sólo se presentó en el ámbito económico, sino también en el área cultural-educativa. Habíamos citado anteriormente el entrenamiento de empleados públicos como uno de los objetivos de la enseñanza en la Nueva España, tal incentivo se desvanece cuando se restringen tales posiciones para favorecer exclusivamente a los colonos europeos o su descendencia criolla. Por otro lado,

considerando que los frailes misioneros fueron los promotores principales de la educación indígena, no se dejó desatendida esa línea, y es posible identificar el inicio de una discrepancia entre la política de ciertos miembros de la Iglesia y la política de la Corona. Era de esperarse que la excelencia con la que los frailes llevaban a cabo su tarea no fuera totalmente desinteresada. Su proyecto era el preparar miembros de la futura iglesia americana que ayudaran en la labor de la conversión y salvación de almas. Los frailes, principalmente los franciscanos, buscaban la independencia cultural y política de los amerindios debido a su concepción milenarista en el "Nuevo Mundo" (Ricard). Este objetivo se restringió con la ley dictada por el Consejo eclesiástico de la Nueva España en el año de 1555, en la que se vedaba la ordenación a indígenas, mestizos, mulatos y negros. De ese modo, nuevamente se limitaba el acceso a posiciones de poder al nativo, dando cabida exclusivamente a los europeos; desalentando a su vez con ello la tarea educativa de las órdenes menores.

La línea anti-indigenista se reafirmaba cada vez más ante las innumerables ordenanzas dictadas con el fin, en nuestra opinión, de conservar la jerarquía social establecida por el Imperio e imposibilitar la mobilización social. La situación se asemejaba a lo experimentado en la metrópoli donde se discriminaba a todo aquel que no tuviera "pureza de sangre" o no fuera "cristiano viejo." Más aún, buscaba mantener al indígena en los estratos inferiores para poder así seguir sosteniendo el sistema económico cuasi feudal que se había establecido en el virreinato.

Confirman nuestra hipótesis las principales leyes emitidas en contra del desarrollo cultural y fortalecimiento de las comunidades indígenas que amenazaban el sistema, a saber: a) la orden que se da en 1555 de que se recojan todos los sermonarios escritos en lenguas amerindias, b) la prohibición para los indios de cualquier lectura que no fuera el catecismo, dictada en 1565, c) el dictamen en 1566 de que no se permita a ningún cacique indio viajar a Castilla, y d) la orden dictada en 1577 que prohibe que se escriba acerca de las costumbres de los indios y se ordena que se recojan todas las obras ya publicadas sobre el particular.

En efecto, lo sorprendente parece ser que la Corona haya favorecido la educación y el respeto por las costumbres indígenas durante los primeros años del virreinato, dado que poco tiempo después, como hemos señalado, se muestra antagónica a todo lo que se relaciona con las antiguas culturas americanas, su lengua y su progreso; entablando una campaña racista de desprestigio amerindio. Reafirma lo anterior la siguiente ordenanza del Rey, dictada el 15 de mayo de 1583:

> Nos somos informado que los religiosos de la Compañía de Jesús de esa tierra han determinado de hacer en ella colegios para leer en ellos a indios las ciencias de gramática, retórica, filosofía, lógica y otras, entendiendo que por este medio serán mejor enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y

> que *por ser los dichos indios de complixión flemática, ingeniosos y deseosos de saber* de tal manera que en los que emprehenden estudian hasta salir con ello y tener *esta habilidad y diligencia inclinada a mal y ser gente liviana y amiga de novedades*, podría ser causa para que aprendiendo las dichas ciencias saliese de entre ellos alguno que lo que nuestro señor no permita intentase algunas herejías y diese entendimientos falsos a la doctrina llana que hasta agora se les ha enseñado y predicado . . . y que así convernía que no se hiciesen los dichos colegios para los dichos indios. (*Colección* 550. El subrayado es mío)

Es evidente la intención de dar marcha atrás al programa previo. El europeo transplantado al nuevo continente se negaba a perder los beneficios adquiridos en tierras americanas y amenazaba con dejar de prestar sus servicios a la Corona si se le quitaban sus privilegios. De allí que la reacción de la Corona a las quejas de sus súbditos peninsulares sobre la atención y 'privilegios' dados a los indígenas en el Nuevo Mundo fuera inmediata y estableciera los decretos necesarios para dar marcha atrás e implementar el modelo castellano de intransigencia frente al conquistado.

Es a partir del año de 1550 en que de nuevo Carlos V enarbola la bandera de la castellanización en el virreinato de la Nueva España. Lo hace por medio de un decreto especial enviado al virrey y una orden formal a los misioneros en la que se les ordena enseñar la lengua castellana a los indios "para que se les quite la ocación de idolatrías y otros vicios y cosas en que se distraen por medio de su lengua" (cit. en Baudot 96).[9]

Así pues, en el último tercio del siglo XVI y principios del XVII la Corona restituye el modelo tradicional de conquista española y restablece la "coherencia" en sus ordenanzas y leyes. Es decir, se impone el ideal de la homogeneidad imperial, por medio de la unidad religiosa, lingüística y cultural. Por ello, en el virreinato de la Nueva España se les empezó a exigir a los mesoamericanos, además de la conversión religiosa, el conocimiento del español y el olvido de cualquier valor cultural que no perteneciera al mundo europeo. Con ello se les destituía de todas sus raíces y se les limitaba a una posición totalmente marginal en el nuevo sistema jerárquico de la sociedad virreinal. Esta actitud se confirma con la ley dictada para la separación tajante de barrios y pueblos indígenas, reforzada por medio de restricciones que prohibían a cualquier otro grupo étnico, llámese español, mestizo, negro o mulato —con excepción de los frailes— establecer su residencia en pueblo de indios.[10] Los espacios reservados para los indígenas estaban limitados al trabajo agrícola y minero, empleos que en la mentalidad del europeo implantado en América debían hacerse por personas de rango inferior.

Las lenguas indígenas

No queremos ni podemos ignorar que no se intentó oficialmente anular de tajo la evangelización en lenguas indígenas y su uso por miembros de la Iglesia; principalmente cuando se refería a su adquisición por parte de los nuevos misioneros que llegaban a reforzar las campañas evangelizadoras en las zonas periféricas de la colonia. Sin embargo, la discrepancia entre la Iglesia y la Corona en cuanto a los métodos usados para la evangelización o castellanización de los amerindios se mantuvo durante todo el primer siglo, y este desacuerdo entre las dos instituciones de poder, actuó solo en detrimento del indígena. Por ejemplo, el concilio de Trento, celebrado en los años 1545-1563, había elevado el papel de las lenguas vernáculas para la explicación de sacramentos principales, ya que exigían la participación activa de los fieles, y con ello, en América los frailes seguían tratando de evitar al máximo la hispanización de los indígenas, para no contagiar a los nuevos cristianos con las malas costumbres de los europeos. Para mantener ese objetivo, en 1580 se ordena que se establezca una cátedra del náhuatl en la Universidad de México con el fin de preparar a los clérigos. Reducidos a vivir en comunidades exclusivamente indígenas, la mayoría de los amerindios se vieron desplazados del nuevo sistema impuesto, de manera que, en esta posición marginal, no amenazaran la jerarquía social establecida por el conquistador.

Criollos y mestizos

Al postergar a las comunidades indígenas, la Corona vuelve su mirada hacia nuevos miembros de la sociedad naciente, producto español de los primeros años de su presencia en América: los mestizos y los criollos. Esta trasposición de beneficios coincide con el cambio de política que hemos venido observando.[11]

Política lingüística definitiva

Hemos encontrado evidencias del uso del idioma náhuatl en las ciudades de la Nueva España durante los primeros años de la colonia. Se pueden constatar casos de niños no indígenas que lo hablaban.[12] Existían también los matrimonios mixtos en los cuales al menos uno de sus miembros —generalmente la madre— hablaba una lengua vernácula. Estos elementos nos permiten identificar el inicio de una sociedad bilingüe. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, las lenguas vernáculas empezaron a perder prestigio en la nueva sociedad colonial. En las ciudades se impuso el español como la lengua para la gente "virtuosa y cultivada," el idioma em-

pleado por las autoridades y el enseñado en las escuelas, era también el español. Con la nueva campaña de castellanización impuesta en la Nueva España y la marginalización de los grupos indígenas, la política lingüística del primer virreinato americano retoma el camino hacia la deseada unidad propuesta desde los orígenes del Imperio.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos descrito las circunstancias que determinaron la política del lenguaje establecida por la Corona española para la Nueva España. Se analizaron los receptores a quienes el proyecto fue dirigido; así como los diferentes aspectos sociales, políticos, económicos y culturales que intervinieron en la toma de decisiones. Nos enfocamos fundamentalmente en las "contradicciones" o cambios de dirección que tal planteamiento sufrió durante el primer siglo de experiencia mesoamericana.

En nuestro trabajo señalamos además la manera en que la Corona, influenciada tanto por sus experiencias previas, como por las características del nuevo territorio, decide implementar cambios en la Nueva España, modificando su política original de unidad. Tal modificación incluía mayor participación del mesoamericano, su cultura y su lengua, dentro de un prestigioso marco educativo-religioso a la manera europea. El rumbo parecía orientarse hacia una sociedad bilingüe. Sin embargo, aunque la experiencia por un lado resultara exitosa para un amplio sector de la población, por el otro amenazaba la posición privilegiada que el conquistador mantenía en la jerarquía social, y por tal motivo quedó truncada. Y así, la política que por un momento permitió espacios abiertos a miembros de la comunidad vencida, fue rectificada para volver al sistema de tradición que había caracterizado al Imperio español desde el período de la Reconquista. Es este mismo modelo tradicional el que se siguió imponiendo en todos los otros territorios americanos bajo su dominio.

Rebeca Acevedo
The University of Michigan

NOTAS

1. Para los fines del presente trabajo, nos centraremos en el concepto de unidad lingüística establecido por el Imperio español. La Reconquista (719-1492) es el principal período histórico en el que se observa la imposición del castellano como lengua oficial de la Península. El castellano nació en el Norte, en la región cantábrica, y poco a poco se impuso sobre todo el territorio; hubo un desplazamiento de gente y de dialectos hacia el Sur. El reino de Castilla se convirtió en la más poderosa entidad política, lo que permitió que el poder

se expandiera también al contexto lingüístico. Alfonso X el Sabio, rey de Castilla (1252-1284), desempeñó un papel muy importante para el prestigio del castellano, ya que decidió utilizar esta lengua romance como instrumento para textos científicos; equiparándola así con lenguas como el latín, el griego y el hebreo. Con tales antecedentes, ya en esta época el castellano se había convertido en la norma lingüística. Pero no es sino hasta la unión de los Reinos de Castilla y Aragón en que podemos identificar un predominio total del castellano. Otros elementos que dieron un fuerte impulso al castellano, fueron: el Humanismo español del siglo XV, durante el cual se desarrolló un gran interés por las lenguas vernáculas, y la llegada de la imprenta a España durante ese mismo siglo. En este ámbito se publica la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija, dedicada precisamente a la Reina Isabel la Católica, a la cual, para justificar tal obra se le dijo: "después que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros i naciones de peregrinas lenguas, i con el vencimiento aquéllos temían necessidad de recebir las leies que el vencedor pone al vencido i con ella nuestra lengua" (101-2). Estas tan citadas palabras resultados proféticas en la política lingüística de América, en donde la lengua castellana se convirtió en fiel compañera del Imperio.

2. La justificación legal, religiosa y moral de la conquista se basa en la bula papal de 1493 de Alejandro VI, documento por el cual se "donan," "conceden," y "asignan" a perpetuidad las nuevas tierras descubiertas a los Reyes Católicos y sus descendientes (Rivera 43).

3. Una prueba contundente de lo anterior nos la ofrece el primer "libro de texto" americano, impreso en México en el año de 1569. Me refiero a la *Cartilla para enseñar a leer*, de fray Pedro de Gante. Márquez Rodiles describe en el prólogo de la nueva edición su contenido: "Las cartillas contenían, además de las letras del alfabeto castellano, las oraciones más usuales de la iglesia católica, que se ponían en tres idiomas, por lo menos, incluyendo en este número el latín y la lengua o el dialecto materno del indígena" (9).

4. No podemos olvidar que una de las más fuertes críticas que empezaba a sufrir la Corona española en este proyecto americano, se fundamentaba en el rápido exterminio de los indígenas caribeños.

5. Una de las fallas más obvias del sistema bilingüe establecido en la Nueva España, fue la falta de participación activa de los laicos peninsulares. Así lo señala Shirley Heath: "Si la Corona hubiera fomentado en sus representantes laicos el aprendizaje del náhuatl, para que se llevaran a cabo los asuntos comerciales de la colonia, la política religiosa consistente en la conservación y difusión del náhuatl no habría dejado a los indios apartados de las costumbres españolas y en manos de los traductores autóctonos" (257).

6. El hecho de que los receptores de los programas de educación fueran los indígenas resulta natural si se considera la conformación demográfica de la época. De acuerdo a información estadística, Cortés llegó a Tenochtitlan con menos de 600 hombres; mientras que la población mesoamericana a la llegada de los españoles está calculada entre 4.5 a 20 millones de habitantes (Martínez 24).

7. En 1535 se escribe un decreto en el que se pide que la educación pase de los encomenderos, a manos de los frailes.

8. No podemos concluir que tales reformas se deban a un cambio en el desequilibrio demográfico de la Colonia. Se sabe que durante todo el siglo XVI los indígenas constituyeron la mayoría de la población, a pesar de las múltiples epidemias que acosaron a los amerindios y que los redujo considerablemente.

9. En 1634 Felipe IV se muestra más explícito al ordenar que se exija la enseñanza del español a los indios para así tener un mayor control sobre ellos (cit. por Heath 68).

10. Podemos citar dos decretos específicos sobre este particular: en 1551 se decreta que no viva ningún español en las aldeas para indios, con la única excepción de los frailes; y en 1578 se ordena que no se consienta que anden, ni estén en compañía de indios ni en sus pueblos: mestizos, ni mulatos ni negros. Se reafirman en una cédula de 1581, por medio

de la cual se le insiste al virrey de la Nueva España que provea y dé orden que no vivan españoles entre indios.

11. Un caso particular relacionado con este cambio de beneficiarios, es el Colegio de San Juan de Letrán, fundado en 1529 en la ciudad de México para la educación de los indígenas. Este mismo colegio en 1533 cambia su destinatario y ahora se dedica a la educación exclusiva de los mestizos "que andan perdidos en pueblos de indios" (Encina 342).

12. Ejemplo claro de ello es Alonso de Molina, uno de los frailes franciscanos admirado por su excelente conocimiento del náhuatl y que escribió un diccionario y una gramática de la lengua mexicana, al igual que la primera doctrina bilingüe publicada en México. Este personaje aparece en escena con la llegada del grupo de los doce franciscanos a México, los cuales se vieron en la necesidad de encontrar un traductor que les ayudara en la tarea de la educación y cristianización de los indígenas. Por tal motivo, solicitaron se les diera el hijo de una viuda española que vivía en la ciudad de México: Alfonso de Molina. Este niño fue entregado a los frailes franciscanos y parece haber sido una gran ayuda al enseñarles la lengua mexicana y ayudarles con las interpretaciones necesarias en los primeros años de la fundación de su escuela.

OBRAS CITADAS

Baudot, George. *Utopie et Histoire au Mexique, les premiers Chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569).* Toulouse: Privat, 1976.

Codice franciscano. Nueva Colección de Documentos para la historia de México, Siglo XVI. Ed. de Joaquín García Izcabalceta. México: Salvador Chávez Hayhde, 1941.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Tomo No. 9. Documentos legislativos. Madrid: Real Academia de la Historia, 1895.

Encina, Diego de. *Cedulario indiano.* Reproducción facsímil de la edición única de 1596, Vol 1. Madrid: Ediciones cultura hispánica, 1945.

Heath, Shirley Brice. *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación.* México: SEP/INI, 1972.

Martínez, José Luis. *Hernán Cortés.* México: UNAM/Fondo de cultura, 1990.

Márquez Rodiles, Ignacio. "Nota bibliográfica." Fray Pedro de Gante, *Cartilla para enseñar a leer.* Imprenta de Pedro Ocharte. [México 1569]. México: Academia Mexicana de la educación, 1959. 9-14.

Mendieta, fray Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana.* México: Biblioteca Porrúa, 1971.

Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana.* Ed. de Antonio Puilis. 2a. ed. Madrid: Editoria Nacional, 1984.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.* México: Fondo de cultura económica, 1986.

Rivera Pagán, Luis N. *Evangelización y Violencia: La Conquista de América.* San Juan: Ediciones Cemí, 1990.

Konetzke, Richard., comp. *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica 1493-1810.* Vol 1. Madrid: Instituto Jaime Balmes, 1953.

Zorita, Alfonso de. *Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España.* Nueva ed., con prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México: Ediciones de la Univ. Nacional Autónoma, 1942.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

La figura de Hernán Cortés en el *Túmulo Imperial*[1]

> Aquesta nació sin par;
> yo en serviros sin segundo;
> vos sin igual en el mundo.
> Cortés

1. La pira funeraria erigida en 1559 en la Nueva España para festejar las honras fúnebres de Carlos V se convirtió en un poderoso vehículo de difusión de los valores canónicos del imperio español. Los funcionarios virreinales edificaron un monumento mortuorio con pinturas, emblemas, esculturas, símbolos funerarios e inscripciones latinas para "dar a entender con señas palpables a los antiguos moradores [de este Nuevo Mundo] lo mucho que debían al invictísimo Carlos V, que Dios tiene, y la reverencia y el amor que debían tener a su felicísimo subcesor el rey don Phelipe, nuestro señor" (Cervantes de Salazar 182).[2] Las líneas centrales del programa iconográfico del catafalco imperial han sido destacadas por Santiago Sebastián López: Carlos V ante la muerte, auxiliado por la Prudencia y la Fe, orgulloso de haber defendido y extendido la cristiandad; el emperador exaltado como personaje virtuoso y como reencarnación de Hércules, Júpiter, Teseo y Apolo; el emperador saludando a la Gloria y a la Fama, rodeado de los más célebres guerreros de la antigüedad a quienes había superado; el emperador como un extraordinario gobernante haciendo gala de las virtudes que supuestamente lo distinguían: la Fortaleza, la Constancia, el Cuidado, entre otras de igual valía (Sebastián López 238-41). En suma, la fábrica arquitectónica que exalta la vida y obra de Carlos V es el póstumo homenaje que la sociedad colonial brinda al emperador fallecido en 1558.[3] Los indígenas son incorporados a esta solemne celebración. En uno de los cuadros del Túmulo aparecen "con candelas encendidas en las manos, mostrando con los rostros tristes gran sentimiento por la muerte del César . . ." (Cervantes de Salazar 188). También Hernan Cortés hace acto de presencia en la pira imperial.

La figura de Cortés aparece en algunos de los lienzos que adornaron el

monumento funerario de Carlos V. El propósito de este trabajo es analizar el sub-programa iconográfico del Túmulo Imperial en donde se representa al conquistador. Las dos ideas básicas que respaldan la imagen cortesiana en el Túmulo se pueden ilustrar bajo la luz de dos símbolos: la cruz y la espada. El primero, la cruz, es un signo asociado a la expansión de la cristiandad en América en cuyo nombre se justifica la empresa bélica española. Los responsables del Túmulo[4] quisieron ver en la hazaña militar de Cortés un claro designio de la voluntad divina para lograr la erradicación de la "idolatría" americana. Por ello la enlazaron con la misión de Carlos V, fiel heredero de los reinos españoles que hizo de su quehacer como soberano una cruzada permanente contra los infieles y los herejes en el viejo continente.[5] En el Nuevo Mundo, por su parte, la política imperial tendría como una de sus metas esenciales la conversión de los indígenas al cristianismo. El segundo símbolo, la espada, nos remite a la conquista militar realizada por Cortés. Bajo el peso de la espada flamígera que enarbola el conquistador caen tanto las huestes enemigas de la fe cristiana como sus "ídolos." De esta manera este signo que también semeja la forma de una cruz se convierte en un instrumento de redención.

2. Debemos a Francisco Cervantes de Salazar, cronista de la Nueva España cuando se realizaron las exequias imperiales, una minuciosa descripción de la pira funeraria que se publicó en 1560.[6] En su libro de exequias, Cervantes de Salazar nos auxilia con el trabajo de identificación de los personajes históricos que desfilan por el monumento funerario, y nos proporciona un dibujo escrito de las láminas del Túmulo. En este trabajo nos haremos cargo de la representación textual de las pinturas en las que figura el conquistador Cortés hecha por el cronista de la Nueva España, destacando algunos de los principios ideológicos en que se sustentan.

2.1. En el primero de esos cuadros,[7] escribe Cervantes de Salazar, estaba el Emperador y D. Hernando Cortés delante dél, armado con la espada desnuda en la mano, y a par dél muchos indios: daba entender esta figura haber Hernando Cortés, en ventura del César y con su favor, conquistado el Nuevo Mundo y llamando al sancto Evangelio innumerables gentes. (198)

Aparece en esta imagen el símbolo de la espada que nos remite a la guerra de conquista. Este signo se convierte en un arma de salvación de acuerdo con la interpretación dada por el humanista Cervantes de Salazar al señalar que, con la conquista del Nuevo Mundo, se consigue la conversión de los indígenas al cristianismo. La extensión del evangelio es uno de los ejes ideológicos que justifica la conquista. Cortés es una suerte de instrumento para la realización de esta "sacrosanta" empresa. Aparecen en la pintura del Túmulo los dos hombres que la hicieron posible: el monarca Carlos V y su siervo Cortés; clara alusión, por otra parte, a la tradición medieval que sitúa al conquistador como un leal vasallo de su rey: Cortés visto como una encarnación del Cid. El valor simbólico de la espada es revelador; debe en-

tenderse como un signo de lucha contra los adoradores de "ídolos." La espada es el atributo de un guerrero cristiano que se enfrenta a las "fuerzas del mal;" sentido que se complementa con la letra latina transcrita por Cervantes de Salazar en donde se alude a las virtudes marciales del gran conquistador, puestas al servicio de la contienda contra el demonio que tenía sometida el alma de los indígenas: "Quid Cortesius ille potents,/ quid Martia virtus,/ Prodessent armis Caesarea sine ope?/ Carolus ille suis perfregit pectora fatis/ Nostraque dejecit numina vana Deum" (189).

Esta representación de Cortés se apoya en el discurso historiográfico providencialista español al que el mismo conquistador contribuyó con sus *Cartas de relación* escritas a Carlos V (1519-1526). Como es sabido, uno de los rasgos salientes de la personalidad de Cortés fue su sentimiento providencialista. Según Hernández Sánchez-Barba, Cortés se sabía "un instrumento de Dios para la realización de la conquista" (xviii); su victoria militar trajo como consecuencia la anexión de reinos "paganos" a la corona imperial. Esta actitud providencialista no es, desde luego, exclusiva de Cortés, pero en el conquistador la postura providencialista adquiere perfiles muy acentuados. En sus *Cartas de relación*, Cortés presenta a la divinidad como un aliado que realiza milagros y hechos gloriosos a su favor durante la guerra de conquista. Este hecho debía expresar, a los ojos del conquistador, la voluntad manifiesta de Dios para lograr la conversión de los indígenas. Desde esta perspectiva, la conquista asume el rango de una guerra santa que a todas luces cuenta con la ayuda divina. El conquistador se siente escogido por la Divina Providencia para llevar a cabo la misión redentora. Cortés es, incluso, el mismo mensajero de Cristo. Esta situación se hace patente, por ejemplo, en el episodio de la destrucción de los dioses del templo mayor de Tenochtit, cuando expresa ante Moctezuma los principios de la religión cristiana y el ciego error en que incurrían los indígenas al apartarse de esta fe. Escribe Cortés en su segunda carta a Carlos V:

> Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el cielo, la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosotros, y que Este era sin principio e inmortal, y que a El habían de adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna, y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor . . . (75)

En general, el sentimiento providencialista que manifiesta Cortés pertenece a la historia de España desde sus mismos orígenes medievales. El historiador Richard Konetzke ha observado que "los siglos de la Reconquista conformaron en gran medida las cualidades bélicas del pueblo español, convirtiendo, sobre todo a los castellanos, en un pueblo de soldados" (12).

El ejemplo más conspicuo es Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, modelo de los caballeros castellanos que luchaban contra los moros en la península ibérica y, que siglos más tarde, lucharían contra los indígenas en América. Una de sus motivaciones mayores —amén del deseo de honor y fortuna— consistía en ser partícipes de una función altamente religiosa. Escribe Konetzke: "La Reconquista se concibió como un cometido de España al servicio de la cristiandad, y el guerrero español comenzó a considerarse como paladín del honor de Dios y mártir de su fe" (14). Desde luego, para los guerreros españoles estas guerras son justas ya que tienen como finalidad la conversión al cristianismo de pueblos "herejes." También lo es para algunos de sus humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda quien considera que la lucha contra la herejía es una causa justa para hacer la guerra. En 1550, nueve años antes de la edificación del Túmulo, al hablar del derecho de conquista español sobre pueblos "bárbaros," Sepúlveda se formula una pregunta retórica que no da lugar a incertidumbres acerca de su justificación de la conquista de América:

> ¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes? (113)[8]

En esta primera imagen que revisamos, pues, Cortés vence a las "fuerzas del mal" con su espada justiciera para poder evangelizar a los indígenas de América. Los responsables del Túmulo presentaron la conquista militar de Cortés como una misión religiosa —más que una política y militar— endosada por la figura imperial.

2.2. Cervantes de Salazar describe en los siguientes términos el segundo lienzo en que se muestra a Cortés:

> En el cuadro que cae hacia la Capilla de Sant Joseph, en el mesmo pedestal, estaba Don Hernando Cortés a caballo con la bandera real en las manos con otros algunos, y los demás a pie marchando la tierra adentro. Los navíos en que pasó, quemados y echados al través . . . (192)

Esta segunda representación cortesiana se ampara nuevamente en el discurso historiográfico de la conquista. Es sabido que Hernán Cortés hizo barrenar sus barcos en las costas del Golfo de México para impedir que huyeran a Cuba algunos de los hombres conspirados a favor de Diego Velázquez, obstaculizando su próposito militar. Consignan este hecho varios cronistas e historiadores. Veamos, por ejemplo, los testimonios del propio Cortés y de su capellán Francisco López de Gómara que son anteriores a las exequias imperiales. Según Francisco López de Gómara, quien publica su

Historia General de las Indias en 1552, los barcos no fueron "quemados" como aparecen en la imagen del Túmulo sino barrenados después de haberlos despojado de algunos de sus utensilios: "Y así luego dieron al través en la costa con los mejores cinco navíos, sacando primero los tiros, armas, vituallas, velas, sogas, áncoras, y todas las otras jarcias que podían aprovechar" (147). Por su parte, Hernán Cortés defiende la destrucción de los barcos manifestando a su rey que actuó obligado por las circunstancias y, sobre todo, para no impedir la gran obra religiosa en ciernes. Escribe en su segunda carta de relación que si hubiera dejado los navíos disponibles en la costa, los criados y amigos de Diego Velázquez habrían huido en ellos a Cuba, "por donde se estorbara el gran servicio que a Dios y a vuestra alteza en esta tierra se ha hecho" (35). Cortés sólo señala que echó a pique las naves: "So color que los dichos navíos no estaban para navegar, los eché a la costa por donde todos perdieron la esperanza de salir de la tierra" (35); no menciona si las hizo quemar.

Este cuadro pudo haber dado origen a la creencia de que los barcos fueron destruidos por obra del fuego. Juan Suárez de Peralta (nacido en México entre 1535 y 1540) tiene una versión distinta a la de Gómara y Cortés cuando señala que el conquistador mandó quemar los barcos, mismos que los soldados amotinados intentaron inútilmente apagar cuando se dieron cuenta: "vieron arder los navíos y procuraron socorrellos, y no pudieron porque algunos holgaron dello, y el tiempo no les daba lugar, porque soplaba un ayrezito que los ayudó a quemar muy presto" (76). De aquí dice O'Gorman que Gómez de Orozco tuvo la idea de que se propagó, gracias a la tela del Túmulo, la falsa creencia de que Cortés había quemado sus naves (92), una creencia muy popular que corrió a la par de los años en la Nueva España si tomamos en cuenta que Suárez de Peralta terminó su manuscrito en 1589, treinta años después de celebradas las exequias imperiales. Independientemente del valor histórico o legendario de la destrucción de los navíos, Cortés en este cuadro del Túmulo emerge como una figura de impecable heroísmo, coraje y audacia, a la par de los héroes más afamados de la antigüedad.

El episodio de los navíos dados al través es considerado por algunos historiadores como el acto más importante en la vida de Cortés (Pereyra 166) debido a que logra de esta manera evitar la dispersión de su ejército y seguir adelante con su empresa de conquista. A ese acto heroico es al que se tributa homenaje en esta pintura. Escribe Cervantes de Salazar: "Daba a entender esta figura cómo Don Hernando Cortés, acometiendo en los dichosos días de César el más grande hecho que capitán en el mundo emprendió . . . dió con los navíos al través, poniendo ánimo en los suyos con quitarles la esperanza de la vuelta" (192). Estas palabras son bastante ilustrativas de la actitud hispanista que exalta la proeza de Cortés, misma que lo colocaba al nivel de los guerreros más ilustres de la antigüedad como, por citar los ejemplos proporcionados por Suárez de Peralta, Alejandro Magno, Temaco

Etolo, Agaleodes y Quinto Fabio Máximo (54). La destrucción de las naves equivale a la decisión de Julio César de cruzar el río Rubicón para ir a conquistar las Galias. Con esto se sugiere una suerte de continuidad entre el imperio romano y el español. Cortés es visto aquí como el prototipo del héroe que tuvo que sortear retos ingentes a fin de cometer la misión encomendada por la corona cuyo estandarte real porta en sus manos.

La "bandera real" que Cortés sostiene en sus manos en esta lámina alude a la representatividad oficial de España. El lienzo del Túmulo legitima de golpe la aventura de Cortés nacida de la desobediencia al gobernador de Cuba, Diego Velázquez. No debemos olvidar que la conquista de México fue producto de un acto de rebeldía. Sin embargo, la pintura muestra que la empresa militar se hizo a nombre del emperador Carlos V. Al fundar el ayuntamiento de la Rica Villa de la Vera Cruz, Cortés establece políticamente sus vínculos con la corona sin la necesidad de la mediación de Diego Velázquez. Este golpe de audacia política aparentemente confiere legalidad a la acción militar cortesiana. Este es el sentido que parece ratificarse en la tela del catafalco imperial. Sin embargo, como lo ha sostenido Beatriz Pastor, el representante legítimo de la corona era Diego Velázquez (159), hecho trastocado por la manipulación histórica que Cortés ofrece a Carlos V en sus *Cartas de relación* cuyo "propósito inicial —escribe José Luis Martínez— fue el de justificar su alzamiento e infidencia" (148). En breve, esta segunda imagen subraya que la conquista militar de Cortés fue hecha a nombre del imperio español. La rebeldía de Cortés alcanza su consagración oficial en el Túmulo Imperial de Carlos V.[9]

2.3. La tercera representación de la figura del conquistador es descrita por Cervantes de Salazar en su libro de exequias de la siguiente manera:

> A la vuelta del mesmo pedestal, en su cuadro que cae a la pared de afuera, estaba don Hernando Cortés armado en lo alto del templo del demonio mayor, que llamaban Uchilobos, derrocándole de su lugar y haciéndole pedazos. Había por las gradas cuerpos de indios sacrificados. (192-193)

Con relación a la posible fuente textual de esta imagen nos da una pista el propio Cervantes de Salazar cuando afirma en su descripción de la pira funeraria:

> Significaba esta figura, *como tengo dicho más largamente en la general historia destas partes*, el ánimo invencible con que Cortés, mirándole todo el poder de Montezuma, sin tener miedo alguno, confiado del favor divino, daba por tierra con el príncipe de las tinieblas . . . (el subrayado es nuestro; 193)

Efectivamente, en el capítulo XXX del libro cuarto de su *Crónica...*, Cervantes de Salazar daba puntual testimonio de la peligrosa acción de Cortés —ejecutada en el mismo corazón del imperio azteca— cuando derroca a

Huitzilopochtli, el "ídolo" supremo, "delante de todo el poder mexicano" (343), para enseguida instalar en lo alto del templo las "imágines del Crucifijo y de Nuestra Señora" (345). Es muy probable que Cervantes de Salazar haya sugerido esta escena para representarla en el lienzo, tomada tal vez de sus propios borradores.[10] Con todo, el derrumbamiento de Huitzilopochtli ("Uchilobos") se registra en el discurso historiográfico de la conquista. Cervantes de Salazar llama a Huitzilopochtli "príncipe de las tinieblas" (193). Esto ejemplifica el hecho de que para los españoles Huitzilopochtli era una maligna deidad que reclamaba a los aztecas corazones y sangre para seguir encabezando su tentativa de convertirlos en el pueblo más poderoso de Mesoamérica. En esta tela lo que le interesa resaltar al poder virreinal es que Cortés echó por tierra a ese "ídolo" para instaurar la nueva fe. El Túmulo Imperial daba lugar a una magnífica oportunidad para legitimar la acción de Cortés porque sentaba unprecedente —rústico y brutal— de la evangelización en México: el imponer el símbolo del cristianismo en el mismo templo de la "idolatría" o, dicho de un modo simbólico, la edificación de la iglesia católica sobre las mismas piedras "paganas," propiciando el surgimiento de un modelo de evangelización que sería continuado por las órdenes mendicantes —franciscanos, dominicos y agustinos— durante el siglo XVI.

Esta pintura nos conduce también a otra de las justificaciones de la conquista: exterminar la práctica del sacrificio humano. Era necesario acabar con esa costumbre "pecaminosa" e "irracional" ante los ojos de los españoles que cobraba innumerables víctimas. Según Ginés de Sepúlveda "consta que todos los años, en una región llamada Nueva España, solían inmolar a los demonios más de 20.000 hombres inocentes" (129). De acuerdo con Sepúlveda esta práctica de los indígenas reflejaba su inferioridad cultural y, por ende, "pueden estos bárbaros ser compelidos á someterse al imperio de los cristianos" (131). Por su parte, Hernán Cortés relata muy orgullosamente a Carlos V que, después del derrocamiento de Huitzilopochtli en el templo mayor, los indios cesaron su liturgia diábolica, aduciendo que "en todo el tiempo en que yo estuve en dicha ciudad, nunca se vio matar ni sacrificar criatura alguna" (75).[11] A decir verdad, como lo indica Beatriz Pastor, con esta acción el conquistador propició la rebelión azteca (197). Este hecho, desde luego, no forma parte del programa iconográfico del Túmulo. En suma, en este tercer lienzo el poder virreinal celebra un momento crucial en la evangelización del Nuevo Mundo: el destronamiento de la "idolatría" indígena por Cortés simbolizada en Huitzilopochtli.

3. Hemos visto (leído) las pinturas de la máquina funeraria que conceden a Hernán Cortés un hondo reconocimiento en las exequias de Carlos V. Significativamente, dos de las tres telas hacen hincapié en el papel cumplido por el conquistador al servicio de la cristiandad; el otro cuadro lo representa como un conspicuo capitán de guerra legítimamente avalado por la corona española al darle su bandera. El sentido global del subprograma iconográfico cortesiano tiende, pues, a resaltar su actuación religiosa: se repre-

senta a Cortés como el vencedor de las "fuerzas del mal" para la gloria de Carlos V, instrumentista de un estado universal con tradición de catolicidad. Hernán Cortés es el hombre que desafía el destino al dar con sus barcos al través, obligando con esta singular acción a sus hombres a una lid sin cuartel contra los indígenas hasta lograr su capitulación; luego vemos a Huitzilopochtli caer en pedazos por obra de la omnipotente espada española, atributo del guerrero cristiano; finalmente, el conquistador entrega a los indígenas —ya liberados supuestamente de la "idolatría"— a su señor Carlos V en cuyo nombre se realiza la empresa. En una de las láminas aparecen los indígenas "hincados de rodillas, adorando una cruz rodeada de rayos de sol, dando gracias a Dios porque en el tiempo de César, y con industria de Hernando Cortés, fueron alumbrados de la ceguera en que estaban" (Cervantes de Salazar 190).[12]

Estamos convencidos de que se usa la imagen de Cortés para ilustrar un discurso ideológico que legitima la conquista de México por razones de orden religioso. Hernán Cortés es representado en el Túmulo como un instrumento de la divinidad para la propagación del cristianismo en América. La representación cortesiana se sustenta en el discurso historiográfico providencialista de la conquista, mismo que está en consonancia con las tesis de juristas como Juan Ginés de Sepúlveda que considera inferiores a las civilizaciones indígenas y que justifica su dominación por motivos doctrinales. La representación de Cortés en el Túmulo, en suma, se incorpora a la rica tradición providencialista de la historia española. La lectura global del subprograma iconográfico del conquistador tiene el sentido general de haber traído a los indígenas la luz del cristianismo, bajo la tutela e inspiración de la figura imperial. De ahí que Cortés y Carlos V aparezcan unidos en perfecta armonía en "la pira funeraria más solemne del siglo XVI" en la Nueva España (Francisco de la Maza 29). Las autoridades virreinales representan a Cortés como un enviado de Carlos V para vencer al "demonio" que reinaba en las tierras americanas. Así lo constata una pintura del Túmulo que mostraba a Moctezuma y a Atahualpa,

> emperadores de este Nuevo Mundo, hincados de rodillas, tendidas las manos tocando en el cetro [de Carlos V] con rostros alegres, manifestaban que habían sido vencidos, para vencer al demonio que los tenía vencidos. Decía la letra: "Cedimus Victuri". (Cervantes de Salazar 190)

Salvador Velazco
The University of Michigan

NOTAS

1. Este trabajo surgió del seminario *Arcos triunfales y piras funerarias en la Nueva España*, dictado por el Profesor José Pascual Buxó, en la primavera de 1990 en la Universidad de California, Los Angeles. Una versión sintetizada del presente artículo fue leída en el Congreso "Redescubriendo América: 1492-1992," celebrado en Lousiana State University (Baton Rouge), del 26 al 29 de febrero de 1992.

2. El Túmulo Imperial de Carlos V —diseñado por Claudio de Arciniega, quien también se encargó de la traza de la Catedral de México— es considerado por Manuel Toussaint como el primer monumento en la Nueva España que refleja "una arquitectura renacentista que seguía los cánones clásicos sin dejarse inficionar por la exuberancia plateresca" (107). Podemos reconstruir mentalmente esta fábrica renacentista gracias a la minuciosa descripción hecha por Cervantes de Salazar. En la capilla central estaba la urna o féretro que simbólicamente recordaba al emperador; el escudo imperial y la corona, depositados sobre la urna, le daban un aire de excelsa majestuosidad. Para llegar a esta capilla había que subir una escalera de nueve gradas. Alrededor de la capilla central, se encontraban otras cuatro capillas colaterales "todas fundadas sobre doce columnas de orden dórica" (Cervantes de Salazar 185) con sus pedestales, basas, capiteles, frisos y cornisas. El segundo cuerpo a su vez era una especie de templete con un techo a dos aguas sostenido por otras cuatro columnas que remataba con el símbolo del imperio español, el águila bicéfala. El grabado del Túmulo que acompañó a la primera edición de 1560 nos muestra solamente el primer cuerpo del conjunto y, además, no tiene las pinturas y diversas inscripciones del original; tampoco enseña las "muertes de bulto muy al natural" (Cervantes de Salazar 188) que le daban un aspecto de absoluta gravedad a la pira. Conocemos el segundo cuerpo del Túmulo por la reproducción que se hizo en el *Códice Tlatelolco*. En general, la tumba estaba cubierta con finas telas y alfombras, y adornada con grandes candelabros, incensarios e incontables velas. En el apéndice de este trabajo se reproduce la reconstrucción del Túmulo hecha por Manuel Toussaint (incluida en la edición de Edmundo O'Gorman).

3. "La vida de Carlos V —escribe Manuel Fernández Alvarez— se desarrolla a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. Nace el 24 de febrero de febrero de 1500, en Gantes; muere el 21 de septiembre de 1558, en Yuste" (47). En 1555 abdica en favor de su hijo Felipe Italia y Flandes; en 1556, España y sus dominios ultramarinos.

4. Este tipo de obras de un esplendor efímero eran producto de una creación colectiva: demoró tres meses diseñar la traza de la pira, su construcción, la fabricación de infinidad de escudos imperiales, la elaboración de las letras latinas y castellanas y de las láminas que, entre otros diversos menesteres, harían un aparato mortuorio realmente impresionante. Participaron en la pira funeraria de Carlos V diversos elementos sociales de la sociedad novohispana desde lo más alto de la pirámide hasta la base. El artista indígena, el *tlacuilo* del Valle de México, fue sin duda llamado a colaborar. Aunque es difícil responsabilizar concretamente a alguien del programa iconográfico del Túmulo, la concepción ideológica que engloba la pira debe atribuirse a las altas esferas del poder virreinal.

5. Con relación a la política europea carolina podemos remitirnos al historiador Manuel Fernández Alvarez, quien ha estudiado con mucha atención el "idearium" de este monarca en su *Política mundial de Carlos V y Felipe II* (véase bibliografía). El investigador asienta que una de las mayores premisas de Carlos V estaba fundada en el ejercicio del poder como una cruzada en "pro de la Cristiandad, en cuya defensa estaba determinado a emplear reinos y señoríos, amigos, cuerpo, sangre, vida y alma" (61). En la pira funeraria novohispana aparecen algunos personajes europeos como, por ejemplo, dos representantes de la disgregación religiosa promovida por los protestantes, el Duque de Sajonia y el Landgrave de Hesse, los cuales estaban —describe Cervantes de Salazar— "con esposas en las manos y grillos en los pies, vendados los ojos" (194). En uno de los arcos del Túmulo aparece la serpiente Hidra que hacía alusión a la herejía luterana.

6. El documento llevó la aprobación del virrey de la Nueva España, don Luis de Velasco, en la que da licencia a Antonio de Espinosa para que imprima "la relación de las dichas honras, con los versos y epitafios, prosas, letreros, así en Latín como en Romance, como en el dicho Túmulo estaba, con el debujo dél" (Cervantes de Salazar 177) a fin de que se conservara memoria de tan notable suceso. Es evidente que los funcionarios virreinales desean congraciarse con el rey Felipe II haciendo una pira que pudiera superar a las de la metrópoli y guardando un testimonio por escrito que constituyera prueba fehaciente. La edición de Antonio Espinosa fue reproducida por García Icazbalceta en su *Bibliografía mexicana del siglo XVI* publicada en 1886; en 1939 Federico Gómez de Orozco hace una edición facsimilar del ejemplar que se conserva en la Henry E. Huntington Library and Art Gallery. Millares Carlo en 1954 reimprime el texto de García Icazbalceta de 1886. La edición que usamos para este trabajo es la de Edmundo O'Gorman quien, en 1963, reimprime el texto que Millares Carlo había tomado de García Icazbalceta.

7. En los pedestales de las columnas del primer cuerpo estaban las pinturas en donde figura Cortés.

8. El Túmulo Imperial de Carlos V se convirtió en una apología de la cultura que subyugó a los pueblos indígenas de América. El discurso ideológico que se plasma en la pira no registra la voz de figuras claves como Bartolomé de Las Casas o Francisco de Vitoria; el primero, como es bien sabido, luchó denodadamente por los derechos de los indígenas a quienes no consideraba "bárbaros;" para el segundo, Francisco de Vitoria, el indígena no era como el moro, enemigo secular de los cristianos que había invadido el territorio de la península; en este caso sí se podría hablar de una "re-conquista" del territorio que antes había sido español. En América no se podía hablar de una "re-conquista" sino de "conquista;" además, el indígena debería quedar fuera de la jurisdicción del papa y del emperador. En suma: el catafalco imperial exalta los valores canónicos de la época sin prestar atención a las voces de pensadores y jurisconsultos como Las Casas y Vitoria.

9. Resulta por lo menos irónico que mientras en el Túmulo se legitima la rebeldía de Cortés, los hijos de los conquistadores sean objeto de persecución por parte de la corona que no deseaba alentar caballeros feudales que le disputaran el poder colonial. Apenas 7 años después de la edificación del Túmulo, en 1566, el segundo Marqués del Valle, Martín Cortés, encabeza una conjuración de los criollos que protestan por la disposición real que ordena se suspenda la sucesión de la encomienda en tercera vida. Como resultado de esta sublevación abortada, los hermanos Alonso y Gil González de Avila, dos encumbrados criollos, fueron degollados y Martín Cortés sufrió la confiscación de sus bienes. Juan Suárez de Peralta hace un recuento de este episodio en un manuscrito terminado hacia 1589 y publicado en el siglo XIX por Justo Zaragoza bajo el título de *Noticias Históricas de la Nueva España* (véase bibliografía). Hacia mediados del siglo XVI asistimos a una centralización creciente del poder en manos de la corona. La imagen del Túmulo hace transparente la voluntad política de las autoridades virreinales de querer desalentar insurrecciones de los criollos al tipificar la guerra de conquista cortesiana como una empresa de la corona, irrestrictamente apegada a la legalidad. Se trataba de cortar de tajo los sueños señoriales de los hijos y nietos de los conquistadores. Huelga decir que Cortés, interrogado sobre el repartimiento de indígenas hacia 1544 por el Consejo de Indias, expresó su opinión a favor de la "perpetuidad de las encomiendas" (Martínez 746).

10. Cervantes de Salazar por el año de 1559 —fecha de las honras fúnebres del emperador— tenía dos años ya de estar escribiendo su *Crónica de la Nueva España* de acuerdo con Edmundo O'Gorman que da como fechas probables para la composición de este trabajo de 1557 a 1564 (prólogo XL). Además es sabido que Cervantes de Salazar tuvo contacto personal con Cortés en las famosas Academias —reuniones dedicadas a las letras, la historia y la filosofía— presididas por la figura del conquistador, en la metrópoli, poco antes de su muerte acaecida en 1547 (Pereyra 414). El historiador Díaz-Thomé señala como una de las posibles razones para que el humanista viniera a las Indias el contacto que éste tuvo con Cortés, quien "le hiciera el elogio de estas tierras, dando en esa forma lugar a que concibie-

ra la idea de venir a ellas" (19); además no debe olvidarse que Cervantes de Salazar cultivó la amistad de Martín Cortés, el segundo Marqués del Valle, "quien le dio alejamiento de recién llegado" (21). Su *Crónica...*, por otra parte, es tributaria de la de López de Gómara, otro ferviente partidario de Cortés, al grado de que Díaz-Thomé ha hablado de que estamos en presencia de una copia. Para nuestro trabajo es importante destacar la admiración que el humanista sintió por el conquistador, misma que pudo dar lugar a la intervención de aquél en el programa general de la pira funeraria y, específicamente, en el trazado de la figura de su célebre amigo. Este sentimiento de admiración es destacado por Jose Luis Martínez:

> Cervantes de Salazar debió sentir una gran admiración por aquel hombre [Cortés]. En uno de sus primeros libros, de 1546, dirigió a Cortés, con grandes elogios, una epístola nuncupatoria de la continuación que escribió del *Diálogo de la dignidad del hombre*, del maestro Hernán Pérez de Oliva. En esta dedicatoria, considera a Cortés superior en sus hazañas a Alejandro y a César; elogia su prudencia y ardides en la guerra y la visión con que ha organizado la Nueva España e implantado en ella el cristianismo. . . (743)

11. José Luis Martínez en su libro sobre Cortés hace mención de los contactos que el conquistador tuvo con Ginés de Sepúlveda en Valladolid, apoyado en la investigación que sobre este asunto llevó a cabo Angel Losada. De 1543 a 1545 Sepúlveda tuvo tres entrevistas con Cortés. La tercera occurre "poco antes de que Sepúlveda escribiera el *Democrates alter* o *De las justas causas de la guerra contra los indios*, que concluyó en 1544" (Martínez 742), pero que se imprime en Roma en 1550. Este es el texto de donde provienen las citas que hemos tomado de este jurista. Como señala Martínez, "a Sepúlveda le interesaba la personalidad y las acciones de Cortés como un testimonio para sus obras históricas y sus doctrinas jurídicas. . ." (741). Es interesante advertir la complicidad ideológica entre el Cortés que derroca a Huitzilopochtli y condena los sacrificios humanos, el jurista que justifica estas acciones por medio de un tratado filosófico, y los funcionarios virreinales —entre los que ocupa un sitio especial el cronista Cervantes de Salazar— que consagran este discurso en el Túmulo Imperial.

12. En la pira funeraria el indígena no es sino una mera comparsa. Aparece enlutado, triste, por la muerte del césar; forma parte de la muchedumbre que acompaña al conquistador con la espada en lo alto; Moctezuma y Atahualpa aparecen de rodillas; en fin, los indígenas tienen un papel sumiso en esta imágenes autocelebratorias de Carlos V y de su capitán Cortés.

OBRAS CITADAS

Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y túmulo imperial*. Prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. México: Editorial Porrúa, [1963] 5ed.,1982.

_____. *Crónica de la Nueva España*. Madrid: The Hispanic Society of America, 1914.

Cortés, Hernán. *Cartas y documentos*. Introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. México: Editorial Porrúa, 1963.

De la Maza, Francisco. *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México*. México: Imprenta Universitaria, 1946.

Díaz-Thomé, Jorge Hugo, et al. "Francisco Cervantes de Salazar y su Crónica de la Nueva España." *Estudios de historiografía de la Nueva España*. México: El Colegio de México, 1945. 15-47.

Fernández Alvarez, Manuel. *Política mundial de Carlos V y Felipe II*. Madrid: Escuela de Historia Moderna, 1966.

Konetzke, Richard. *El imperio español: Orígenes y fundamentos*. Traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Ediciones Nueva Época, 1946.

López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México: Editorial Pedro Robredo, 1943.

Martínez, José Luis. *Hernán Cortés*. México: coedición del Fondo de Cultura Económica y la Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

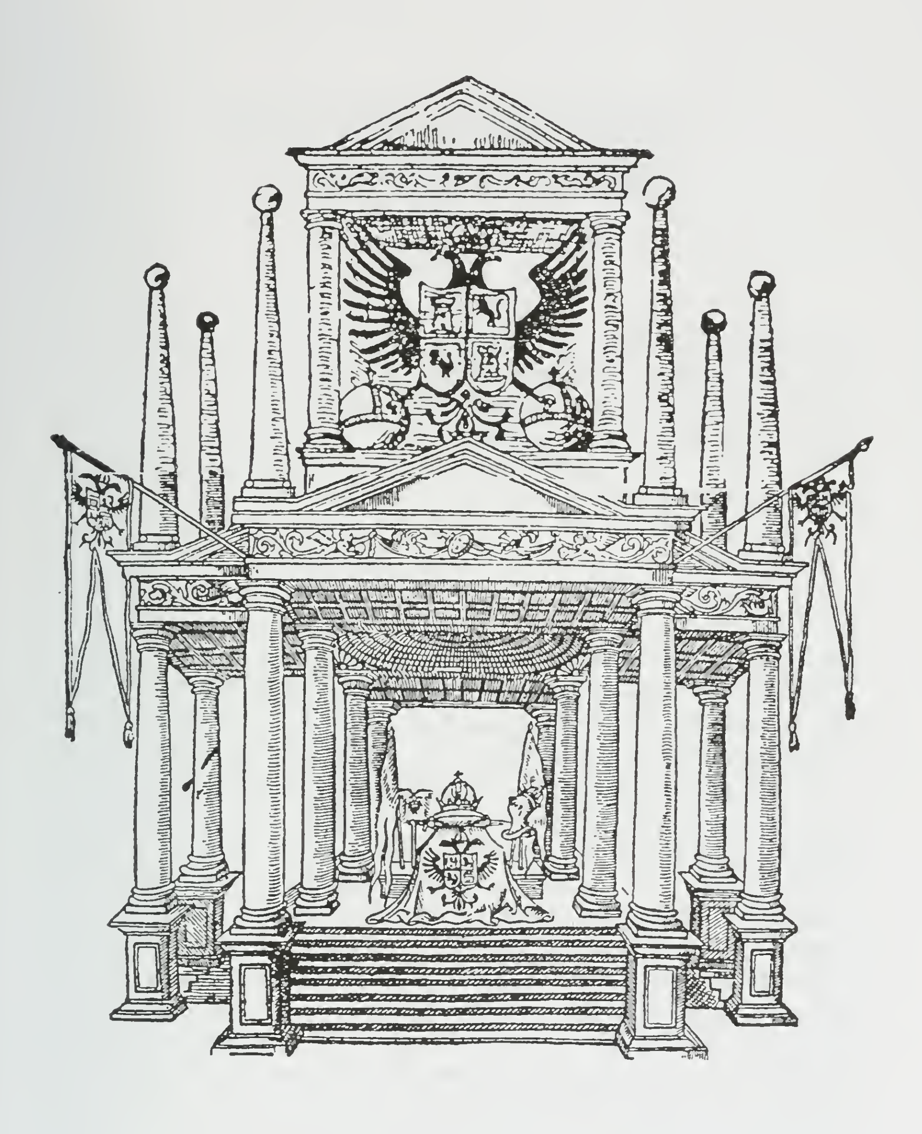
Pereyra, Carlos. *Hernán Cortés*. Madrid: M. Aguilar Editor, 1931.

Sebastián López, Santiago. "El arte iberoamericano del siglo XVI: Santo Domingo, México, Colombia, Venezuela y Ecuador." *Summa Artis. Historia general del arte*. Vol. XXVIII. Madrid: Espasa Calpe, 1985.

Suárez de Peralta, Juan. *Noticias históricas de la Nueva España*. Ed. Justo Zaragoza. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1878.

Toussaint, Manuel. *Arte Colonial en México*. México: Imprenta Universitaria, 1948.

APENDICE



Reconstrucción del Túmulo Imperial levantado para las honras funerarias de Carlos V en 1559 en la Nueva España. Tomado de Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y túmulo imperial.* Prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. 5ta. ed. México: Editorial Porrúa, [1963] 1982. p. 212.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

San Luis Tehuiloyocan: La morada del diablo[1]

Hay sobre la tierra dos congregaciones: una es muy buena y la otra muy mala. Aquella que es muy buena se llama iglesia católica y la que es mala se llama iglesia diabólica.

Fray Andrés de Olmos

I

Quien revise con algún cuidado la *Imprenta en México* de José Toribio Medina y se detenga en los tomos V y VI en que se registran los libros, folletos y periódicos publicados en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII, podrá advertir cuán trabajosa y esforzada fue la tarea de un José Antonio de Alzate y un José Ignacio Bartolache para introducir a sus conciudadanos en los conocimientos de la ciencia ilustrada, esto es, por lograr la incorporación de su patria a lo que hoy llamamos la "modernidad." Como se recordará, en 1768, Alzate dio a la luz el primer número de su *Diario literario de México*, "dispuesto para la utilidad pública" como hacía constar en su mismo título, y por medio del cual se proponía hacer el extracto y comentario de "todas las obras que se me fueren imprimiendo, con aquella crítica que es necesaria y sin tomar partido alguno," puesto que —a juicio del editor— todos los aspectos de la vida pública en la Nueva España estaban urgentemente necesitados de revisión y mejoría: la agricultura, el comercio, la minería... se practicaban sin el mínimo conocimiento de las reglas y principios que las harían prosperar; por su parte, la geografía y la historia natural del continente americano permanecían ignoradas y eran crasísimos los errores en que incurrían quienes trataban de tales materias; se cuidaba mucho, sin embargo, de ocuparse de "las materias de Estado" —vale decir, de los asuntos tocantes a los ordenamientos político-administra-

tivos— puesto que consideraba, a fuer de prudente vasallo, que "los superiores no pueden ser corregidos por personas particulares."

De ese su primer *Diario* sólo aparecieron ocho números; pero Alzate volvió a la carga en 1772 con la publicación del periódico que intituló *Asuntos varios sobre ciencias y artes* con el mismo afán crítico y reformador. Ese mismo año de 1772, otro ilustrado novohispano, José Ignacio Bartolache inició la publicación del *Mercurio volante* especialmente dedicado a dar noticia de "varios asuntos de física y medicina" y, consecuentemente, se ocupó en él de tópicos tales como la importancia de la anatomía para la ciencia médica, del mal histérico llamado "latido," del abuso del pulque para la cura de ciertas enfermedades y aun ofreció a sus lectores útiles "consejos para vivir mucho tiempo."

Cabe aquí recordar que el medio siglo en que gobernaron la Nueva España los marqueses de Casa Fuerte, Revillagigedo, Cruillas y de Croix (1734-1783) se caracterizó por un estado de permanente agitación social: alborotos, motines y sublevaciones no sólo en la capital, sino en casi todas las provincias, ocasionados por diversas causas: la explotación y sufrimientos de los indígenas, las reiteradas medidas impositivas, las reformas de los jornales, la expulsión de la Compañía de Jesús y la consecuente multiplicación de libelos en los que se defendía a los jesuitas y se infamaba al Rey; a esas causas políticas se añadieron las pestes y hambrunas que cobraron sus víctimas especialmente entre los indígenas y las castas desprotegidas e ignorantes. Se explica, pues, que tanto Alzate como Bartolache prestaran mucha atención en sus periódicos a los asuntos de salud pública y recomendasen los remedios que para entonces prescribía la medicina científica; el editor del *Mercurio* llegó, incluso, a publicar en 1779 un opúsculo intitulado "Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas que ahora se padecen en México" con el fin de evitar un mayor daño a los enfermos que pretendían hallar su curación por los medios supersticiosos entonces tan en boga.

En efecto, como decíamos al inicio, quien repase la mencionada obra de Medina, podrá comprobar que la imprenta novohispana de la época que nos ocupa publicó un abundantísimo número de folletos en los que se recomendaba toda suerte de remedios "espirituales," no sólo apropiados para la salvación de las almas, sino también para la problemática restitución de la salud corporal. Citaré los títulos de algunos de esos impresos con el único propósito de ejemplificar el carácter e intención de este tipo de literatura devota y salutífera: de 1755 es la "Prevención espiritual para los temblores de tierra;" al año siguiente apareció una "Novena de Santa Verónica. . . eficacísima para lograr buena vida y dichosa muerte y también para cualquier trabajo o necesidad y en especial para conseguir la sanidad del cuerpo en las enfermedades;" en 1774 se publica una "Novena de Santa Quiteria. . . abogada de la salud [y] especial protectora para el mal de rabia;" del siguiente año es el curiosísimo "Refrigerio de enfermos y ancianos, que por

sus molestos achaques no pueden buscarlo con la comodidad que los mozos y sanos, siéndoles tan necesaria, como lo es, la intercesión de los santos para alcanzar paciencia, conformidad, perdón de sus culpas y salvación de sus almas;" de ese mismo año de 1775 es la "Novena. . . a San Paulino, abogado especial contra el dolor de costado" y, del siguiente, la novena a San Cristóbal, "abogado contra los temblores y muertes repentinas."

No hacen falta más citas para persuadirnos de que las publicaciones de los Alzate y Bartolache se perdían —social y bibliográficamente hablando— en el inmenso mar de las novenas, las prácticas de rezo, las súplicas a todos los santos, los directorios para la práctica adecuada de los ejercicios espirituales diseñados por San Ignacio y demás literatura exaltatoria de la supersticiosa devoción cristiana. Era natural que, fiados en tales remedios, los cuerpos se perdiesen fatalmente aun cuando las almas pudieran ganarse para la eternidad. En 1736 azotó la capital de México la epidemia conocida con el nombre de *matlaltzahuatl*, que pronto se extendió a Puebla y Guanajuato; los cementerios resultaron insuficientes, pues —según testimonia el padre Alegre en su *Historia de la Compañía de Jesús en México*— esa sola peste dio muerte a las dos terceras partes de los pobladores de la Nueva España. En 1751, la pérdida de las cosechas provocó en las provincias del Norte tal mortandad que las ciudades de Zacatecas y Guanajuato se vieron invadidas por las turbas que huían del desastre de sus pueblos en busca de refugio y salvación.

Los enfermos, los ignorantes, los marginados, los inconformes, los desposeídos, los desesperados tenían un único remedio a su alcance: la fe supersticiosa en las intercesiones sobrenaturales y las ceremonias orientadas a su obtención. Con todo, en una sociedad como la novohispana, esta fe en la eficacia de los poderes divinos auspiciada por la Iglesia católica y sus ministros se complementaba eficazmente con la práctica de las antiguas supersticiones indígenas, particularmente en los barrios urbanos y en las poblaciones aisladas. Ya desde el remoto año de 1553, fray Andrés de Olmos redactó en lengua náhuatl un *Tratado de hechicerías y sortilegios* con el fin de alejar a los indios de toda comunicación diabólica. Predicaba fray Andrés a sus catecúmenos que "hay sobre la tierra dos congregaciones, una muy buena y la otra muy mala": la iglesia católica y la iglesia diabólica; la primera da honra a sus adeptos, la segunda los condena; sus abuelos —les decía— no conocieron al verdadero Dios, sino que adoraron al Diablo de cuya maldad y poder les hacía un detallado y, a la postre, sugestivo catálogo: hay un diablo que reina sobre la tierra, se llama Belcebú y tiene muy considerables poderes; su reino es de las tinieblas y, por lo tanto, propicia el logro de los deseos más secretos: la posesión de las riquezas y de los placeres mundanos. En su afán de competir con Dios y de ser alabado como tal, el Diablo imita en todo a la Santa Iglesia, "hace a menudo execramentos [o antisacramentos] que se hacen bajo forma de unciones" y, con el fin de hacerlos semejantes a los "Santos Sacramentos, contrahace las unciones ben-

ditas. . . ;" tales execramentos —como indica su nombre— constituyen una burla de la comunión, de la hostia y de sus sagrados atributos. Así, decía el franciscano fray Andrés, el ministro diabólico "busca una porquería . . . un excremento espantoso, escandaloso y difícil de reconocer;" de esto —añade— hacen la "materia" del sacramento. En sustitución de lo que se llama "forma," el ministro diabólico "usa palabras muy peligrosas, falsas, oscuras, difíciles de entender," y respecto de lo que se llama "intención, que quiere decir lo que más desea su corazón cuando da los execramentos," su propósito es que se cumplan perversas acciones, pecados y maldades; por eso la iglesia de Belcebú se reúne en secreto y consigue sus adeptos entre los débiles y los enfermos.

Al llegar a México como colaborador del obispo Zumárraga, ya tenía fray Andrés una larga experiencia en asuntos demonológicos: en efecto, había colaborado con su correligionario fray Martín de Castañega en la composición de su célebre *Tratado. . . de las supersticiones y las hechicerías* (Logroño, 1529) y de ese libro extrajo toda su doctrina para juzgar las "abusiones" de los hechiceros de la Nueva España. También en el Nuevo Mundo pudo comprobar que las mujeres eran más proclives a ingresar a la secta del Demonio que los hombres y que —por lo tanto— se entregaban con más frecuencia que éstos "al pecado que se llama de Execramentos." La causa de esta disposición femenina la hallaba no sólo en el hecho de que "nuestra primera madre" fue seducida por el Diablo con "falsas palabras," sino porque las mujeres "quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto;" ellas se dejan dominar fácilmente por la ira, son celosas y envidiosas y sacian su corazón con la muerte de aquellos a quienes aborrecen; además, porque deseando en la vejez continuar con la vida disoluta que llevaron siendo jóvenes, el Diablo las atrae con sus perturbadoras promesas de deleite. Fray Andrés no atendía —o no estaba en condiciones de percibir— los condicionamientos sociales y emocionales de esta proclividad femenina a las artes diabólicas. Por lo que toca a los hechiceros o *nahuales*, decía el franciscano que para probar su reverencia al Demonio habían de besarlo en cierto "sitio" sucio e innombrable, de modo semejante a como los miembros de la Iglesia cristiana besan la mano de sus sacerdotes en señal de reverencia y amor; con el fin de recibir este inmundo homenaje, y habida cuenta de que el Diablo no posee cuerpo propio, suele tomar "la apariencia de un venado o se transforma en bestia fiera." Como tantos otros cristianos, el buen fraile no se sentía capaz de encontrar las razones por las cuales Dios no había sometido al Diablo de una vez por todas, pero recomendaba fervientemente a sus catecúmenos que no vivieran como servidores de aquel que, a cambio de unos cuantos placeres, los arrojará finalmente "a la cloaca, a las letrinas."

A lo largo del siglo XVII, otros muchos eclesiásticos se ocuparon de las idolatrías, supersticiones, ritos y hechicerías de los aborígenes; buen espacio dedicó a los dioses y ceremonias de los antiguos pobladores de la Nueva

España Fray Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana* y después de él otros muchos trataron del asunto: el Dr. Jacinto de la Serna, cura del Sagrario Metropolitano, que dejó manuscrito un *Manual de ministros para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*; Gonzalo del Balsalobre, autor de una *Relación de las idolatrías del Obispado de Oaxaca*; el Doctor Pedro Sánchez de Aguilar, compilador de un *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán* y el Bachiller Hernando Ruiz de Alarcón —hermano de nuestro mayor dramaturgo— que compuso un *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España.* Sorprendía e irritaba al doctor de la Serna que habiendo sido los indios de la Nueva España llamados por Dios y recibido sus sacramentos, fueran "de tan gran ignorancia y simplicidad. . . que les parece que se puede conservar la ley de Dios y los Misterios de nuestra santa fe con el conocimiento de sus antiguos y falsos dioses: el sol, la luna, el fuego, las aguas, los animales. . . ," al grado de que para disimular su engaño mezclan "sus ritos y ceremonias idolátricas con cosas buenas y santas." También Hernando Ruiz de Alarcón confirmaba en su informe el hecho de que las costumbres gentílicas habían ido trasmitiéndose y practicándose de generación en generación y enmascarándose con las ceremonias cristianas.

La mayor dificultad que hallaba don Hernando para cumplir con el encargo que había recibido de averiguar todo lo concerniente a las idolatrías de los indígenas, residía en el hecho de que quienes poseen suficientes noticias sobre esta materia son los propios "delincuentes," los cuales, como es natural, no quieren hablar de ello o, en caso de obligárseles, las ocultan o disimulan con un "lenguaje dificultoso" porque "el demonio su inventor," en todos los conjuros, invocaciones y encantos finge veneración y estima por las cosas sagradas; de hecho, todo ese lenguaje no es otra cosa que una serie concatenada de metáforas "no sólo en los verbos, sino aún en los nombres sustantivos y adjetivos, y tal vez pasa a una continuada alegoría" ininteligible. Notaba con perspicacia Ruiz de Alarcón las causas de que se ignore esta lengua encubierta y cifrada, así como de su permanencia y propagación entre los grupos indígenas; la primera, que los ministros cristianos "entraron tarde en las lengua de los feligreses;" la segunda, que los indios han sido reducidos o conminados a vivir en sus "congregaciones" donde difícilmente se desarraigan de sus antiguas creencias; la tercera, que los *texoxqui* o hechiceros jamás confiesan nada que permita sacar a luz la verdad de sus acciones. En fin, era tanto el dominio ejercido por el demonio sobre los naturales de la tierra que don Hernando no hallaba otra explicación sino ésta: al nacer un niño sus padres lo vinculan con un dueño o *nahual* a quien tienen por señor de todas sus acciones; al llegar a la edad adulta, este pacto con el demonio es ratificado tácita o expresamente, "porque sin esta condición —concluía— no es creíble que el demonio tenga tanta potestad," inclusive sobre aquellos que recibieron el bautizo. Entre tantos casos incontrovertibles, traía a colación el de un cantor de la iglesia

del pueblo de Tasmalaca que reverenciaba en su casa a diversos ídolos; preso el idólatra y requerida su mujer para que mostrase sus estatuas, ésta ya se había dado maña para ocultarlas a la pesquisa de Ruiz de Alarcón, con lo cual quedaba demostrada "la sagacidad que es menester con esta gente, porque ni temor de Dios, ni juramento ni otra cosa, es parte con los indios para que confiesen la verdad."

Pero no eran únicamente los naturales quienes quebrantaban las leyes de la Iglesia de Cristo; en su *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, José Toribio Medina reunió numerosísimas noticias acerca de clérigos españoles acusados ante el Santo Oficio de conculcantes y solicitantes. A mediados del siglo XVII hicieron crisis las pugnas entre los ministros del Tribunal y los frailes del Carmen; muchos de éstos habían sido enjuiciados por desacato a las mujeres que asistían a sus confesionarios, "aposentillos embebidos en las paredes y con unas puertas que cierra el confesor por la parte de dentro," de manera que se da lugar a "ósculos e inspecciones impúdicas" de las penitentes. No era eso todo; de acuerdo con un documento fechado en 8 de julio de 1664, en tiempos del Virrey de Alburquerque, la práctica de la sodomía se había extendido no sólo por la ciudad de México, sino por todo el Reino, de tal suerte que los hombres, "saciados del apetito sensual de las mujeres, se buscan unos a otros;" por desgracia, quienes incurrían principalmente en este "nefando crimen" eran los propios religiosos; uno de ellos —franciscano descalzo— confesó sin recato haber pasado de la sodomía a la bestialidad con mulas y gallinas. Los alarmados ministros del Santo Oficio pedían al Virrey que se pusiese pronto remedio a ese "cáncer," porque —según cundía—"parece muy dificultoso que después lo pueda tener."

Los "crímenes" denunciados a los inquisidores no eran exclusivamente de índole sexual; muchas veces se trataba de delitos contra las "sagradas formas" del rito católico y, en esos casos, los reos eran frailes "conculcantes," es decir, culpables de haber hollado impíamente los sacramentos cristianos en la celebración de ceremonias satánicas; a fines del XVII y aun bien entrado el XVIII, algunos carmelitas y franciscanos fueron juzgados y condenados por delitos en los cuales se mezclaban claramente los desmanes del sexo con la befa de los signos sacramentales, actos evidentemente unidos a ceremonias satánicas y, por supuesto, orgiásticas. En esos años abundan también los juicios a brujas, hechiceras y poseídas, culpables de "toda especie de pacto y apostasía," como es el caso de la mestiza queretana Josefa de San José o de Antonia de Ochoa, vecina de la ciudad de México, que se jactaba de "visiones, revelaciones, profecías, éxtasis y falsos arrobos."

Como es bien sabido, el Tribunal del Santo Oficio no estaba facultado para proceder contra la población indígena en causas de herejía: su jurisdicción se limitaba a los "quebrantadores de las leyes y preceptos divinos" de origen europeo; pero los Obispos ponían especial empeño en que no quedasen sin castigo los indios idólatras. Precisamente por aquellos años en

que Alzate y Bartolache se desvelaban por hacer llegar a la Nueva España los aires renovadores de la ciencia ilustrada, Carlos III ordenó el definitivo exterminio de la idolatría de todos sus reinos, en cumplimiento de la cual el Provisor del Arzobispado de México publicó un edicto en el que se describen y condenan las prácticas a las que se entregaban los naturales. El documento referido es de gran interés para el conocimiento de un fenómeno social de gran magnitud: la supervivencia de formas ancestrales de las culturas indígenas en la vastedad de un territorio políticamente incontrolado por las autoridades virreinales y, más importante aún, para la formación de una cultura popular, sincretista o mestiza, en la que se alían las supersticiones prehispánicas con las creencias satánicas de la tradición europea medieval. Por el documento referido sabemos que —fuera de la ciudad capital y gracias a la falta de Comisarios de la Inquisición en los lugares apartados— se continuaban celebrando "bailes, danzas y otras especies de juegos y representaciones" en lenguas indígenas, al modo que los "gentiles" acostumbraban, y que estas ceremonias se alternaban con otras de origen hispánico, como eran las "representaciones al vivo de la pasión de Cristo Nuestro Redentor," todas ellas combinadas con las "danzas de Santiaguito," el palo del volador y "otros bailes supersticiosos." Pero, más que esta mezcla tan reprobable en opinión de los ministros de la Iglesia, les resultaban mucho más aberrantes las maneras en que indios, negros, "chinos" (filipinos) y castas decían cumplir con los preceptos de la religión cristiana: así por ejemplo, el hecho de que se casasen muchas veces sin que sus cónyuges hubieran fallecido; que blasfemasen de Dios, la Virgen y los santos; que dijeran misas muchos individuos que no habían recibido la órdenes sagradas y, para colmo, celebrasen pacto con el Diablo, abusando del peyote, fingiendo —o sufriendo— éxtasis y revelaciones, adorando animales o cosas insensibles, etcétera, con lo que contravenían "la solemne profesión que hicieron en el sacrosanto bautismo, en el que renunciaron al Demonio y a sus pompas."

No hay para qué alargarse demasiado en esta materia, de suyo inacabable. Los juicios por pacto diabólico son abundantes; cuando los involucrados son indios, negros o individuos de castas, los documentos suelen revelar su condición étnico-social; en los demás casos, se presume que los enjuiciados sean criollos o europeos (portugueses, franceses, ingleses, húngaros, italianos, etcétera). A partir de las noticias proporcionadas por José Toribio Medina no es fácil determinar el carácter étnico o la posición social de los participantes en una misma ceremonia ni la configuración del grupo de adeptos reunidos en torno de una personalidad dominante, cabeza de aquellas iglesias diabólicas a las que se había referido tempranamente fray Andrés de Olmos, pero gracias al exhaustivo análisis hecho por Solange Alberro de algunos procesos de magia y hechicería seguidos a numerosos residentes de Celaya y Tepeaca a principios del siglo XVII queda en claro que —al menos en las sociedades pueblerinas— se daba una clara interac-

ción entre las mujeres pertenecientes a diversos estratos sociales: las hechiceras declaradas —dice la mencionada investigadora— "no pertenecen nunca al sector social privilegiado, sino al de menor prestigio y que se halla en la situación más precaria," pero a ellas acuden las criollas acomodadas —que sólo cuentan con el factor sexual para alcanzar alguna forma de autoafirmación— en busca de los poderes o atributos sobrenaturales que se les reconoce, especialmente para atraerse el amor de los maridos "distraídos" y, en suma, para modificar aquellos aspectos de su realidad social o emocional que les resultaban adversos.

Solange Alberro advirtió que en los procesos referidos no figuraron individuos pertenecientes al sector social más poderoso, pero en cambio se vieron comprometidos por las denuncias algunos miembros de las familias de ricos labradores; el hecho es que en el grupo de oficiantes que fue sorprendido en pleno ejercicio de sus ceremonias, figuraban tanto criollas como mestizas, indias, negras y mulatas. Las hechiceras declaradas pertenecían, pues, a los grupos marginados, pero sus clientes provenían tanto de los bajos sectores de la comunidad como del intermedio; son precisamente las castizas y mestizas involucradas en los acontecimientos las que —alarmadas por las denuncias iniciales y temerosas de las consecuencias— propalaron una serie de chismes que dieron como resultado un grave estallido social en la provinciana Celaya. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, el Santo Oficio no castigó a ninguno de los participantes en los presuntos aquelarres; al parecer, las denuncias no fueron tomadas al pie de la letra y las reprensiones se fundaron sólo en los hechos consignados en las autodenuncias; esta actitud del Tribunal indica —en opinión de Alberro- que la Inquisición era "consciente del papel de desahogo social que desempeña en aquella época."

El hecho es que la celebración de aquelarres o juntas nocturnas era una práctica tan conocida como extendida: un documento del siglo XVII procedente de los archivos inquisitoriales pondera la "gran circunspección" con que debe actuarse en los juicios de brujas, puesto que si bien algunos funcionarios eran de la opinión que cuanto éstas revelan en sus procesos no pasan de "engaños y embelecos" que experimentaron en sueños y bajo la influencia de ciertos ungüentos, pócimas y acciones rituales, no es menos cierto que después, estando despiertas, se ratifican en su deseo de "tener juntas con el demonio y hacerle reverencia." Y era ésta precisamente la opinión de la Cañizares, vieja bruja de la *Novela y coloquio que pasó entre Cipión y Berganza,* cuando por no ofender castas orejas se excusó de describir al detalle las cosas que pasaban en los aquelarres, "según son sucias y asquerosas." Bien informado de las complejas experiencias que se debatían en los tribunales del Santo Oficio, Cervantes calaba mejor que muchos jueces en el secreto poder de la imaginación sobre las realidades del espíritu:

> Hay opinión —proseguía diciendo la sabia Cañizares— que no vamos a estos

> convites sino con la fantasía en la cual nos representa el demonio las imágenes de todas aquellas cosas que después contamos que nos han sucedido. Otros dicen que no, sino que verdaderamente vamos en cuerpo y en ánima, y entrambas opiniones tengo para mí que son verdaderas, puesto que nosotras no sabemos cuándo vamos de una o de otra manera, porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay que diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente. Algunas experiencias de esto han hecho los señores inquisidores con algunas de nosotras que han tenido presas, y pienso que han hallado ser verdad lo que digo.

Ya en pleno siglo ilustrado y en una de aquellas *Cartas eruditas* en que "impugnaba o reducía a dudosas varias opiniones comunes," el Padre Feijoo quiso combatir a quienes "fomentan la credulidad de tantas hechicerías y tantos hechiceros, dando ascenso a las innumerables historietas y cuentecillos que se oyen y leen en este asunto;" pero no pudiendo negar la realidad teológica del Diablo ni de sus perversas acciones, tampoco le era posible dejar de reconocer que entre los que profesan la Ley de Cristo hay quienes "usan de observancias vanas y prácticas supersticiosas," si bien, en su opinión de hombre crítico y pragmático, al demonio sólo le era posible ejercer sus acciones en "cosas de poco momento." Pues bien, aun cuando el ilustrado y pugnaz benedictino distinguiera entre los Magos, hombres sabios a quienes la Antigüedad conoció con ese nombre, y los vulgares hechiceros, eran muchos los infelices o perturbados que seguían creyendo que, mediante pacto, el Demonio se obligaba a asistirlos y "regalarlos, poniendo a su arbitrio todas las comodidades temporales" aunque a riesgo "de ser eternamente infelices."

Tan sólo con el propósito de recordar al lector la importancia y extensión que alcanzaron las prácticas supersticiosas en ese mismo siglo novohispano de las "luces" —al que Luis González y González pudo llamar paradójica pero justamente "el siglo mágico"—, citaré algunos casos ejemplares. En 1773 fue condenado por rebautizante, blasfemo y conculcador de imágenes —todo ello en evidente conexión con prácticas diabólicas— el negro Juan Nepomuceno del Espíritu Santo; Medina no señala el lugar o lugares en que se verificaban las ceremonias. El año siguiente fue sentenciado Juan José Aguirre —probable criollo de Guanajuato— por "haber hecho al demonio escritura de su alma;" en 1776 se descubrió que, en torno de don Andrés Quintana, nada menos que arcediano de Oaxaca, se reunía un grupo de "celebrantes" que propalaban las visiones y profecías atribuidas a una tal sor Coleta, ya difunta. En 1798 fue apresada Sor Micaela de San José, del convento de la Santísima Trinidad de Puebla, por afectadora de santidad y culpable de prácticas sexuales encubiertas; se descubrió que en torno de ella se reunía un buen número de clérigos que explotaban "la mucha propensión de las gentes de aquella ciudad a semejantes ilusiones." De todo ello se desprende —como bien se hacía notar en el documento oficial— que

"los naturales del país, que carecen de instrucción y son bastante pusilánimes" no encuentran en el "estado eclesiástico" quien los saque de su ignorancia, sino antes al contrario, den pábulo a su fanatismo con rezos, prédicas y procesiones desatinadas; así ocurrió precisamente el 14 de noviembre de 1789, cuando una aurora boreal provocó el pasmo y la confusión entre los habitantes de la capital novohispana.

II

Aunque abundan los testimonios acerca de aquellas "iglesias" o juntas diabólicas que, de conformidad con la tradición, se celebrarían en descampado, precisamente en los llamados "campos del cabrón" (de donde proviene su nombre de *aquelarres*), no se tenía ninguna noticia de la supervivencia de alguna casa o recinto novohispano especialmente edificado o, al menos, ornamentado para la celebración de los rituales diabólicos; ha sido mérito del arquitecto José Antonio Terán descubrir *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan* y describirla en el pequeño libro de ese título.

Actualmente, la población de Tehuiloyocan es —como lo era en el siglo XVIII— predominantemente indígena; a pesar de hallarse a escasos cinco kilómetros de San Pedro Cholula, la falta de buenos caminos dificulta su acceso; no sería menor su aislamiento de antaño. En las *Noticias estadísticas de la Intendencia de Puebla* (1804) compiladas por Manuel de Flon, se asienta que el partido de Cholula comprendía entonces 42 pueblos en que había 5 parroquias, un convento de franciscanos, 43 haciendas y 13 ranchos; el total de los habitantes de ese partido administrativo eran algo más de 22 mil almas, de las cuales cerca de 3 mil eran españoles y las restantes indios, mestizos y castas. Los productos de las haciendas eran trigo, frijol y maíz; las pequeñas industrias de tejidos de algodón estaban en manos de los españoles; "los indios, a excepción de pocos traficantes, subsisten de jornaleros en las mismas haciendas y con el auxilio del pulque que cultivan en sus solares, expendiéndolo por menor en sus casas, en los caminos y aún en esta ciudad" de Cholula. El nombre náhuatl del poblado parecería indicar que fue conocido en tiempos prehispánicos por las labores de alfarería de sus habitantes: *teuilotl*, vale por "cristal" o "vidrio;" *teuilocachiuhqui* es el que hace vasijas de ese material y *Tehuiloyocan* es el "Lugar de espejos," quizá por alusión al revestimiento vidriado y esplendente de sus famosas vasijas o tal vez, también, por haber sido centro de adoración de Tezcatlipoca, los muros de cuyos templos estaban cubiertos de espejos.

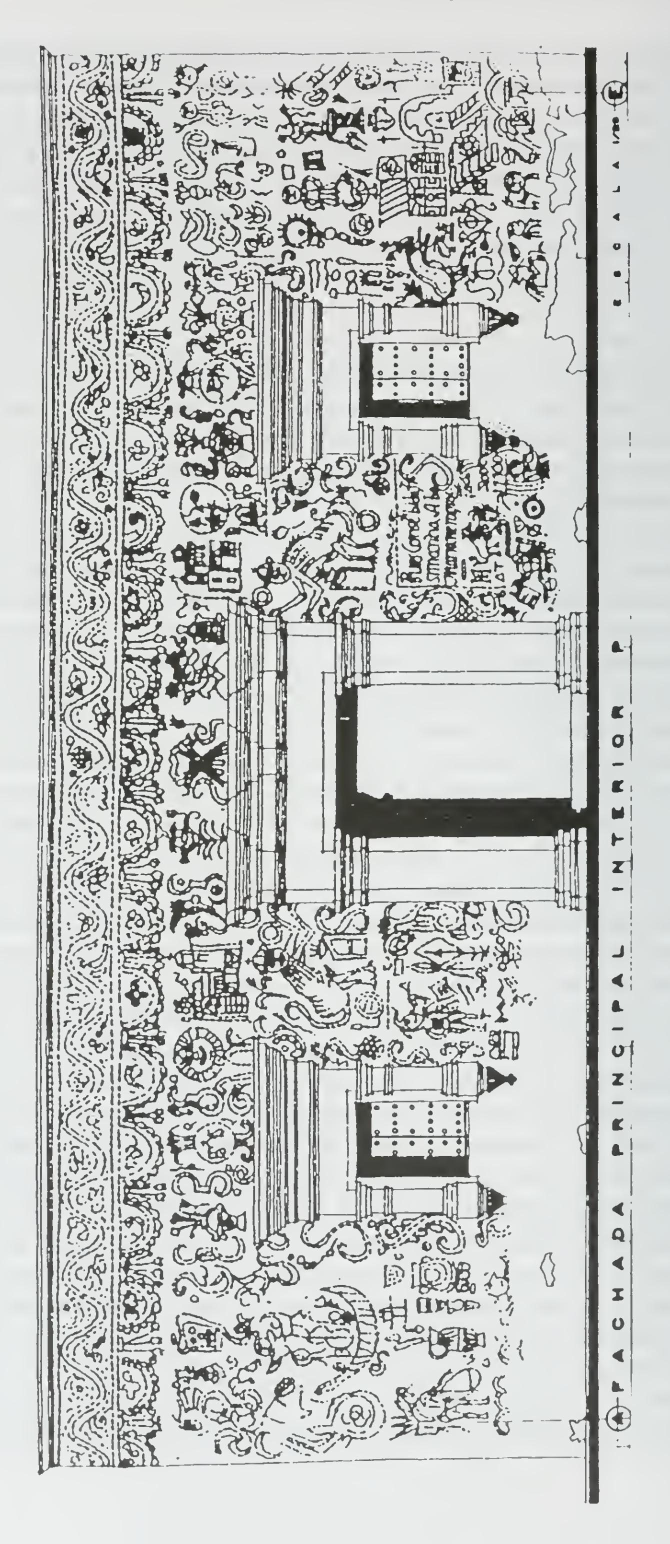
En uno de los solares inmediatos a la pequeña plaza que sirve de "centro generador" de este pequeño pueblo, se levanta el templo principal del lugar dedicado a San Luis Obispo; hay otras dos modestas iglesias: la del Salvador y la de *Ecce Homo*. La "extraña casa" objeto de estudio fue construida en una calleja secundaria que la mantuvo al amparo de miradas indiscretas,

al punto de que nadie había reparado en su peculiar adorno interior. La fachada externa no presenta ninguna característica relevante: un muro y un portal fuerte y severo que se abre a un angosto corredor y conduce abruptamente a un amplio patio; al fondo del mismo, se erige un segundo cuerpo de edificio cuya fachada fue decorada con "figuritas" o "muñecas," técnica —como indica Terán— que constituye una modalidad de las "paredes rejoneadas" en las que, por medio de "la inserción de pequeñas piedras en el revoque del muro," se forman dibujos e inscripciones. Esta técnica popular es muy común en la zona de Cholula y fue precisamente utilizada para decorar algunos muros exteriores del templo principal de San Luis Tehuiloyocan; con todo, lo que sorprende en esta casa no es precisamente el carácter ingenuo y desmañado de las "figuritas de albañil" que decoran su fachada interior, sino su sorprendente programa iconográfico, que no es otro que el de la celebración de una misa negra a la que se ligan diversas escenas o figuras alusivas (Fig. 1).

La usura del tiempo, la desaparición de las piedrecillas que delineaban las figuras y la pérdida de los colores que las avivaban, hacen más difícil la cabal identificación de ese mapa de huellas inquietantes; con todo, en una cartela rejoneada a un lado de la puerta de esa sorprendente fachada interior, pueden aún distinguirse claramente un texto ("Pues consebida fit si[n] ma[n]cha. Abe María llena [de] gras[ia]"), cuyas tres líneas aparecen como abrazadas por una gran voluta en forma de *S*, y un escudo heráldico con un león rampante que sostiene un campo donde se inscriben las iniciales D M E, quizás las del propio dueño de la casa, que tendría la fatuidad de creer en la nobleza de su origen. A la izquierda del escudo se distingue una letra H mayúscula en cuyos espacios interiores se aprecian las minúsculas *c* y *a*; a mano derecha, se inscribió una fecha ("Año de 1760"), que es sin duda la de terminación del adorno del edificio y, seguramente, de su misma construcción. El rezo mariano tiene su contrapartida con otro de la misma índole: grabado en las vigas de la única habitación que ocupa el segundo cuerpo, se lee en latín el texto invertido de la oración del *Magnificat*, a cuya significación y alcance en este contexto habremos de volver.

José Antonio Terán quedó sorprendido al descubrir el truco o doble fondo de aquella casa de tan común apariencia exterior. Casas de tal artificio no son desconocidas para la literatura española; una de las más famosas es la que el anciano Felipe de Carrizales mandó construir en la Sevilla del siglo XVI para recluirse en ella con su joven esposa y su servidumbre femenina; según describe Cervantes en *El celoso extremeño*, la altura de los muros exteriores hacía que por las ventanas se mirara directamente al cielo; por dentro, el imaginativo indiano, construyó la réplica de un convento o, mejor, de un "hortus conclusus" dentro del cual pudiera guardarse intacto el tesoro virginal de su esposa niña.

Como hemos visto, también en esta casa de San Luis Tehuiloyocan el exterior es de engañosa inocencia; en cambio, la fachada del cuerpo interior

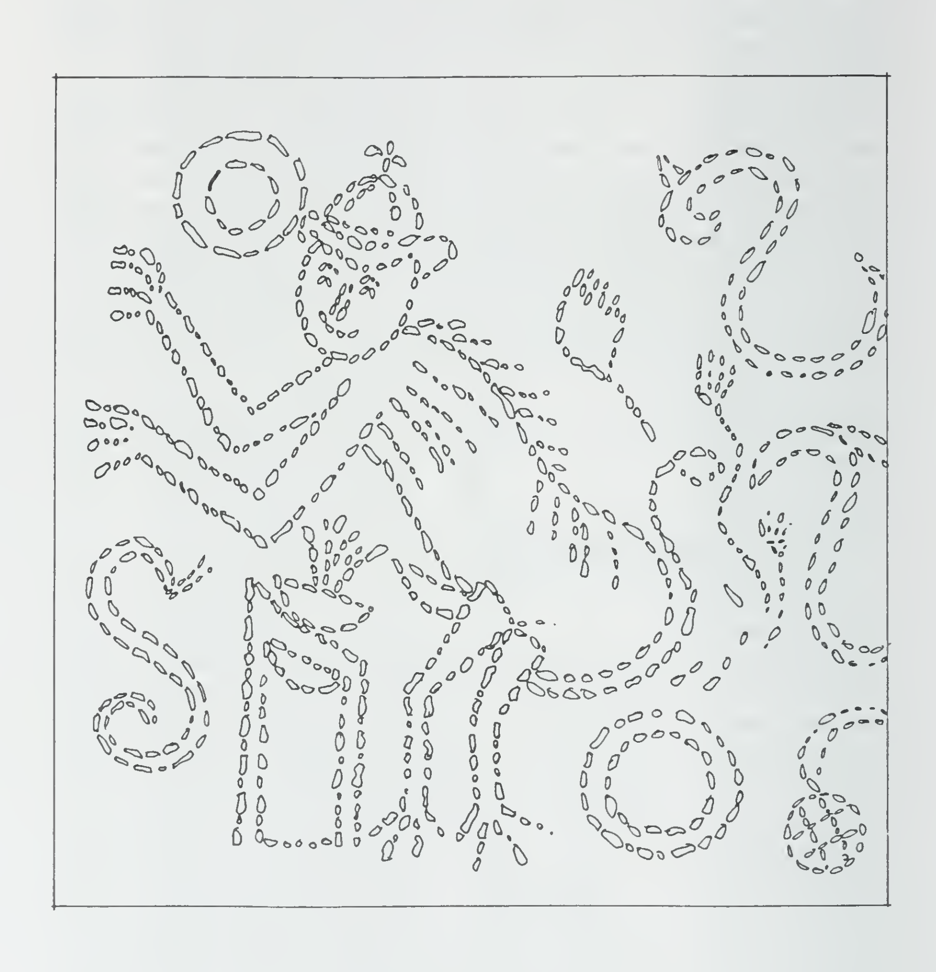

FACHADA PRINCIPAL INTERIOR

produjo a Terán la impresión de "una gran escenografía," puesto que la portada central y las dos ventanas laterales están rematadas en su parte superior por "una especie de gran telón con roleos ondulantes y un dibujo de cortinaje. . . que enmarca las diversas escenas." Y, en efecto, todo hace suponer que se trata de la imitación, no ya de un teatro profano, sino de la representación o contrafactura diabólica de los retablos y altares de los templos cristianos, toda vez que a ambos lados de la única puerta colocada en el centro de la fachada interior se distinguen dos figuras antropomórficas de dimensiones muy superiores a todas las restantes y cuyos atributos aluden a la celebración de la misa; en este caso, como se verá, de una misa negra.

Esas dos figuras —iguales entre sí, por cuanto que es evidente que el artesano se valió del mismo patrón gráfico para el trazado de ambas— afectan el cuerpo de un simio con cabeza humana cubierta por un gorro sacerdotal terminado en una cruz, brazos largos y afilados, larga cola enroscada y fuertes patas de gallo o macho cabrío; es notable la amplia sonrisa burlona de este desdoblado personaje, así como su pene erecto colocado a la altura de una esquemática mesa o altar sobre el que se sostiene —en ingenuo equilibrio— una especie de lebrillo del que parecen elevarse algunas llamas (Fig. 2). Debajo de ambos monos antropomórficos, se colocó un doble círculo en cuyo interior pueden apreciarse seis pequeños huecos simétricos; frente a los altares aparecen más roleos en *S*, forma que también afectan las numerosas volutas y vástagos serpentinos repartidos por todo el mural, como si se quisiera evocar de manera encubierta pero obsesiva la letra inicial del nombre de Satanás, Príncipe de este bajo mundo.

A uno y otro lado de las dos ventanas de la fachada interior se amontona una multitud de figuras de pequeñas dimensiones cuyo significado y correlación no son siempre claros; sin embargo, resulta evidente que todos los "muñequitos" situados en la porción derecha aluden a los signos de la Pasión de Cristo: allí, privadas de su textura y color originales, se yuxtaponen las burdas imágenes de una corona de espinas, un soldado con supuesto atuendo romano, unos clavos, unas pinzas, una lanza, una bolsa —la de las monedas de Judas—, el gallo que le cantó a San Pedro, los flagelos, la columna, la escalera, los clavos, el paño de la Verónica y un monte sobre el que se destacan tres cruces: el Calvario. Terán ha podido advertir *in situ* el bosquejo de lo que parecería ser una cueva con una lápida, posible alusión al Santo Sepulcro. A un costado de este conjunto pueden apreciarse dos ciervos de cornamenta rameada; los ciervos o venados son susceptibles de representar valores simbólicos contradictorios: o se le toma por imagen del alma cristiana, siempre en busca de las aguas salutíferas, o es figura tras la que se oculta el propio Diablo, como pensaba en México Hernando Ruiz de Alarcón. Junto a estos animales, aparece el anagrama del *Victor*, posible alusión —dice Terán— a la victoria de Cristo sobre la muerte o —¿por qué no?— de su derrota temporal a manos de Satanás.

Entre las mal conservadas figuras de la parte izquierda del mural puede



distinguirse una barca en que navegan algunos personajes cuyas cabezas asoman por la borda; en lo alto del mástil se asienta un desmesurado personaje de alas extendidas: ¿ángel o demonio que protege o amenaza la nave de la Iglesia cristiana? Exactamente debajo de esta ambigua alegoría, se representa a un personaje de pie que evocó a Terán la figura de un labriego que lleva sobre su espalda "una carga imprecisa;" la forma del objeto que sostiene con ambas manos así como las hojas puntiagudas que sobresalen del morral que lleva a sus espaldas, me hace pensar en la representación de un tlachiquero en el acto de extraer la sabia del maguey para obtener el pulque, tan importante, como sabemos, en la economía familiar de los indios del partido de Cholula; no es arriesgado suponer que las ollas, vasijas y vasos que se representan al lado del *tlachique* aludan directamente a los *tehuilocachiuhqui* o alfareros y, por añadidura, al topónimo de aquel antiguo "Lugar de espejos."

Debajo de la figura del segundo mono diabólico, se distingue un personaje masculino en actitud de hacer sonar una trompeta y cuya cabeza parece estar cubierta con una bufonesca caperuza de aire medieval. En el friso que corre por toda la parte superior de ese retablo o fachada interior, se distinguen el sol y la luna con sus caritas humanas sonrientes; al lado de cada uno de ellos, se representa un templo católico; también aquí son perceptibles los florones característicos del adorno eclesiástico y las volutas con la consabida forma de *S*, simple o enramada. Entre esos florones aparecen inscritos en sendos círculos los anagramas de Jesús y José, el primero, cercano al sol, el segundo, vecino de la luna. Las figuritas dispuestas horizontalmente en la parte inferior de todo el conjunto mural sufrieron un grave deterioro o desaparecieron completamente; sin embargo, todavía se alcanza a distinguir una serie de personajes femeninos y masculinos lujosamente ataviados a la usanza europea; un caballero que se cubre con un sombrero de alas amplísimas; dos o tres damas lucen elegantes vestidos; se diría que este grupo selecto asiste a una función ritual en ese patio convertido en la réplica profanatoria de un templo cristiano.

Antes de considerar algunos aspectos de este insólito y poco ordenado programa iconográfico, parecerá conveniente formular algunas preguntas en torno de su presunto autor y su vinculación con los artesanos que lo ejecutaron; lo más posible es que estos últimos fueran los mismos albañiles a cuyo cargo estuvo la ejecución de los dibujos "rejoneados" en la barda atrial del templo de San Luis Obispo, aunque para confirmar la validez de esta suposición sería aún necesario cotejar las fechas de ejecución de ambas obras; es indudable, sin embargo, que ese tipo de adorno constituye un rasgo característico de las iglesias y haciendas de la zona rural de Cholula, donde la ruda habilidad de los albañiles iletrados suplía la falta de artesanos más cultos y experimentados en los modelos de la ornamentación occidental. Acostumbrados a trazar líneas caprichosas sugeridas por las mismas junturas de las piedras murales, por medio de la misma técnica del "rejo-

neado" podían delinear las figuras y puntear los textos de los que se les proporcionase algún modelo, pero cuyo significado no estaría siempre a su alcance: la oración mariana a que aludimos pone de manifiesto la incompetencia del albañil en el arte de la escritura; mucho más experto y cuidadoso fue, sin embargo, el trabajo de quien inscribió de manera invertida la oración latina del *Magnificat* en las vigas de la cámara principal.

¿Quién pudo ser el autor de ese programa icónico? ¿Quién puso en manos de aquellos albañiles de Tehuiloyocan los dibujos que habrían de servirles para la realización de tan extraño adorno mural? Es presumible que esos modelos fueran substancialmente los mismos que les habrían servido anteriormente para el decorado de las iglesias de la región. Por otra parte, ¿quién pudo haber sido el patrón de una obra semejante, sino una persona de condición social superior, provisto de la autoridad suficiente como para sentirse al amparo de suspicacias y delaciones por parte de los pobladores indígenas de Tehuiloyocan y capaz de sufragar los gastos de construcción de esa casa artificiosa? Todo lleva a suponer que tal persona no podría haber sido otra que uno de los sacerdotes del lugar, quizá el único cura doctrinero que atendía los oficios en las iglesias de San Luis para las que también encargaría sus ortodoxos adornos simbólicos.

Aunque no se refiera a la provincia de Puebla, sino a las más remotas de Campeche y Yucatán, el *Discurso* o informe sobre la constitución de dichas provincias redactado en 1766 por el juez Juan Antonio Valera y el contador Francisco de Cores, por encargo del visitador José de Gálvez, es un documento que —pese al inocultable anticlericalismo de los dos ilustrados funcionarios— no deja ninguna duda acerca de la general servidumbre de los indios a los curas y a la Iglesia; vale la pena transcribir un párrafo revelador:

> Los curas son por punto general el coco de los indios, porque como tienen el látigo en la mano para manejarle a su arbitrio, nace de aquí un respeto y una veneración imponderable. Se sirven de los indios, unos pagados (según nos han informado) y otros de asistencia y oficio, que andan en los menesteres de la casa. Hay otros empleados de servicio de la iglesia y cántico, y nos dicen que nada se les paga. Y otros que de casta son trompeteros y se van sucediendo de padres a hijos. Se dice que les satisfacen algún jornal, que podía pagarse para no oírlos, porque hacen un ruido ingratísimo y disonante al oído.

Sin duda era uno de estos indios trompeteros el que aparece en el mural de Tehuiloyocan. La inclusión de esos conspicuos personajes en aquellos pueblos de indios (el tlachiquero y el trompetero) es una clara muestra del afán de los albañiles cholultecas por incluir en ese conjunto fantástico algunas imágenes referentes a su mundo cotidiano, y quizá no fueron éstas las únicas figuras incorporadas por decisión propia en la difusa iconografía cristiano-diabólica hecha por encargo de aquel cura de personalidad esqui-

zofrénica que adivinamos detrás de todo el programa icónico. Así, en los dibujos del friso que corre sobre la puerta central se aprecia un escudo o *chimalli* de diseño inconfundiblemente indígena al que bordean sendas figuras en las que también se manifiesta su origen ancestral: un signo calendárico (*calli* o casa) y una planta —presumiblemente de caña o maíz— que se resuelve en un tronco y cabeza femeninas; una de esas desdobladas figuras femeninas sostiene en la mano izquierda un ramo o sonaja. El estado precario del mural haría imprudente llevar más lejos el intento de interpretación de estas figuras de las que únicamente se conserva la descarnada "sinopia," pero ello no obsta para que dejemos de advertir en él la indudable yuxtaposición o concurrencia de dos niveles de tradición cultural: el que corresponde a la imaginería cristiana y el que proviene de la iconografía prehispánica, especialmente viva en las formas calendáricas hasta entonces utilizadas en los ritos indígenas de adivinación. El doctor Jacinto de la Serna confirmaba en su *Manual de ministros de indios* que los agoreros se valían antiguamente de esos signos portadores de bienes o desdichas en sus prácticas adivinatorias y que aún "hoy los consultan para los mismos fines," de manera que "los dogmatistas y maestros destos tiempos" se aprovechan de tales supersticiones para responder a quienes los consultan; a esta luz, nada tiene de sorprendente la introducción de caracteres como los de *calli* y *acatl* por medio de los cuales se establece la oposición de lo bueno y lo malo, lo favorable y lo adverso, en torno de ese *chimalli* o escudo protector.

Aunque no dispongamos de pruebas documentales directas, es evidente que, en el último tercio del siglo XVIII, se reunía en el pueblo de Tehuiloyocan una secreta y bien trabada comunidad de adeptos de Satanás, principalmente integrada por criollos de la región de Cholula, en quienes residía el poder económico y político, los cuales —como solía ocurrir— estarían en comunicación con algunos indios hechiceros para beneficiarse de sus antiguos saberes mágicos y herbolarios. El aislamiento del poblado y la fidelidad que mantendrían los miembros de esa sociedad secreta explican que hasta ahora —a más de dos siglos de su construcción— nadie hubiera reparado en aquella casa de inocente aspecto exterior pero expresamente construida para servir de templo o morada del Diablo. Tampoco resulta insólito que al frente de ese grupo mágico se encontrara un cura doctrinero, puesto que no era infrecuente que los miembros de la iglesia de Cristo se involucraran en la práctica de las artes nigrománticas; más aún, los procesos de la Inquisición a que antes hicimos referencia abundan en detalles acerca de frailes y sacerdotes concupiscentes y conculcadores de imágenes, esto es, dedicados al culto satánico que, como recordamos, se basa principalmente en la abominación de los Santos Sacramentos.

Es preciso, con todo, admitir que sólo el conocimiento más pormenorizado de la antigua configuración de esa pequeña comunidad de San Luis Tehuiloyocan y, mejor aún, de la más amplia región de Cholula, permitiría echar alguna luz sobre las tensiones sociales y emocionales que se manifes-

taban en el interior de esos pueblos de explotación indígena y que, en algún caso, podrían desembocar en la configuración de un grupo de cultores del Diablo. Por lo demás, es bien sabido que esas pequeñas comunidades novohispanas podían vivir en un aislamiento casi absoluto respecto de los centros del poder político y religioso; no en balde los jueces del Tribunal del Santo Oficio se quejaban de la ausencia de comisarios o familiares de la institución en los sitios apartados del tráfico social. No se olvide, por otra parte, que los clérigos solicitantes casi siempre eran juzgados con indulgencia; Jonathan Israel ha comprobado que, inclusive en los casos más depravados (como el del jesuita Gaspar de Villenas que fue procesado en 1621 por tener relaciones sexuales en el confesionario con más de treinta mujeres) los clérigos eran reprendidos públicamente, pero "nunca exhibidos en un auto de fe." Lo más probable es que nuestro presunto sacerdote de San Luis Tehuiloyocan no fuera descubierto en sus actividades satánicas, pues de haber sido así no quedarían hoy rastros de su templo; todo hace suponer que esa insólita casa —desaparecidos el constructor y sus correligionarios— vino siendo habitada por siglos sin suscitar la suspicacia de sus nuevos moradores, pobre gente iletrada que seguramente se regocijaba en su fuero interno con la descarada impudicia de aquellos "changos" diabólicos.

El arquitecto Terán llevó a cabo un interesante ejercicio de interpretación del significado simbólico de las diversas figuras del mural conforme a la tradición iconográfica cristiana; basándose en los trabajos de especialistas en la materia (Sebastián, Pérez Rioja, Morales y Martín y otros) ha recordado que por medio de la "mona" era costumbre representar a todos los que caen bajo el poder del Diablo; en efecto, de acuerdo con *El bestiario toscano*, ese animal dado a la imitación del comportamiento humano es signo de aquellos que pecan por voluntad propia, "porque ellos imitan al diablo que fue el primero que pecó;" con todo, en el mural de Tehuiloyocan, los simios tienen un evidente carácter protagónico: no son, pues, representaciones genéricas de quienes no pudieron sustraerse a la seducción diabólica y a sus promesas mundanas, sino el Diablo mismo figurado en la interpósita persona del mago o ministro que dirige los ritos.

En una de las Constituciones de su *Bulario*, el papa Sixto Quinto hizo una apretada síntesis de cuanto ocurre —o debe ocurrir— en los conciliábulos celebrados por los que "hacen concierto con la muerte y pacto con el infierno": los magos trazan círculos y caracteres incomprensibles, hacen oración a los demonios, los inciensan, encienden candelas y "sacrílegamente usan de las cosas sagradas, Sacramentos o Sacramentales, hacen adoraciones y genuflexiones y otros oficios de gran impiedad" o, para decirlo con nuestro franciscano Andrés de Olmos, el Diablo exige a sus adeptos que remeden en todo a la Santa Iglesia, "por eso El hace a menudo Execramentos que se hacen bajo forma de unciones." Los círculos y signos mágicos que bordean las figuras de los monos antropomórficos de Tehuiloyocan, el ominoso pene erecto frente al altar y, en general, todo el conjunto icónico, no

son sino otras tantas referencias a la abominación de los dogmas y ritos de la Iglesia cristiana; se comprende así que la oración latina del *Magnificat*, escrita de manera invertida, sea signo inequívoco de una profanación ritualizada de la virginidad de la Madre de Dios, en obediencia a los dictados del Príncipe de este mundo: en efecto, el ultraje de palabra y de hecho a la beata Virgen María, así como la negación del bautismo y de la Eucaristía, eran —según sostuvo Francesco Maria Guaccio, fraile ambrosiano de Milán y autor de un apreciado *Compendio delle Stregonerie* (1608)— los deberes principales de quienes contraían pactos con el Diablo.

En el citado libro, su autor nos dejó un prontuario de las acciones rituales que realizan los adeptos de Satanás. Lo primero que éste exige a sus neófitos es la renuncia al nombre impuesto en el bautismo cristiano y el sometimiento a un nuevo bautismo diabólico por medio del cual quedarán señalados en adelante; en confirmación de su obediencia deberán prestar juramento colocándose dentro de un círculo trazado en tierra, que es símbolo del poder divino usurpado por el Diablo. En el mural de la extraña casa de San Luis Tehuiloyocan, diríase que el mono-sacerdote se apresta a realizar esa ceremonia del bautismo diabólico: sus afiladas manos accionan sobre un lebrillo que sustituye el agua por el fuego en ese remedo de pila bautismal; el círculo trazado bajo sus posaderas, no puede sino hacer alusión al juramento de sus nuevos servidores y, quizá, al número de éstos (seis) que —disimulados por sus nombres sectarios— prestaban reverencia en Tehuiloyocan de acuerdo con el ritual preestablecido, a saber, "besando con suma veneración con su boca sacrílega su ano sucio y torpísimo (¡oh vergüenza!)." Las soñadas o efectivas actividades lujuriosas, sodomíticas y bestiales a las que —según es fama— se entregaban los ministros del Diablo y sus adeptos, quedan ostensiblemente aludidas por el pene erecto del mono oficiante no menos que por sus patas de cabrón lascivo; la embriaguez y el baile, también propios —según tradición— de los aquelarres en honor de Belcebú, podrían también ser aludidos por medio del tlachiquero y el tocador de trompeta.

De conformidad con todo esto ¿cuál sería la función desempeñada por las numerosas "muñequitas de albañil" que completan el retablo-mural? No se olvide que, según el parecer de todos los expertos en demonología, el Maligno finge veneración por las cosas sagradas pero, en realidad, en sus ceremonias se mofa de los signos cristianos. Al decir de Guaccio —que sigue a San Agustín, San Jerónimo y el Nacianceno—, los esbirros del Diablo hacen votos de no adorar la Eucaristía, injuriar a la Virgen y todos sus santos, y eso no sólo de palabra, sino con hechos, de suerte que, en sus reuniones, pisotean, ensucian y destruyen las reliquias y las imágenes sagradas. A mi juicio, todas las figuras descritas (símbolos de la Pasión, templos, barca, sol y luna, anagramas de José y de Jesús, etcétera) sirven como indicadores de aquellos dogmas de la iglesia cristiana que era menester profanar en las reuniones satánicas; el hecho de distribuirse en torno de las dos figu-

ras centrales de los simios sacerdotes del Diablo no permite otra interpretación.

José Pascual Buxó
University of California, Los Angeles
Universidad Nacional Autónoma de México

NOTA

1. El presente artículo ha sido publicado previamente en la revista Universidad de México. Revista de la *Universidad Nacional Autónoma de México* 504-505 (enero/ febrero 1993): 59-69.

OBRAS CITADAS

Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México.* 1571-1700. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Cervantes, Miguel de. *Novelas ejemplares*. Ed. de Juan Bautista Avalle-Arce. Vol. 3. 3ra. ed. Madrid: Clásicos Castalia, 1982.

Ciruelo, Pedro. *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías.* Barcelona, 1628. Hay una edición facsimilar parcial publicada por la Universidad Autónoma de Puebla, 1986. (Esta edición incluye la Bula de Sixto V).

Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del Centro, Sudeste y Sur, 1766-1827. Compiladores: Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez. México: SEP-INAH, 1976.

Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo. *Cartas eruditas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1944.

Guaccio, Francesco Maria. *Compendio delle Stregonerie*. Milán: Giordano Editore, 1967.

Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610-1670.* México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Medina, José Toribio. *La imprenta en México (1539-1821).* Santiago de Chile, 1911. Hay edición facsimilar publicada en 1989 por la UNAM.

_____. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. Santiago de Chile, 1905. Hay edición facsimilar publicada por la UNAM en 1987.

Olmos, Fray Andrés de. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Ed. de Georges Baudot. México: UNAM, 1990.

Serna, Jacinto de la, Hernando Ruiz de Alarcón et al. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.* Tomos I y II. Notas y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso. México: Editorial Fuente Cultural, 1953.

Terán Bonilla, José Antonio. *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*. México: Gobierno del Estado de Puebla, 1991.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

La petrificación en el *Manuscrito de Huarochirí*

La *piedra* es sin duda una de las figuras más recurrentes en las diferentes tradiciones orales andinas: aparece en relatos míticos precolombinos (conocidos a través de cronistas y textos coloniales) y hoy la encontramos en relatos contemporáneos de distintas comunidades peruanas. Esta figura está presente no sólo en la literatura oral sino en manifestaciones culturales y artísticas andinas así como en sus ancestrales prácticas rituales. La importancia de la *piedra* ha sido ya destacada por quienes hablan de la existencia de un "discurso lítico andino"[1] y se han estudiado algunas de sus manifestaciones léxicas quechuas (*huanca, illa, enkaychu*) desde perspectivas antropológicas y etnológicas, que nos aportan valiosa información. La transformación de un ser animado en *piedra*, que llamamos petrificación, no es exclusiva del universo mítico andino pues la encontramos en otras tradiciones (como en el Antiguo Testamento), sin embargo trataremos de señalar su vigencia y su importancia en la tradición andina. Podemos adelantar que la piedra que aparece como consecuencia de la petrificación supone la creación de un espacio nuevo. Lo notable es que no se trata de un espacio cualquiera sino de un espacio significativo en dos niveles distintos: a nivel narrativo significa la creación del espacio donde se realizarán nuevas acciones (por lo tanto, nuevas narraciones) y a nivel semántico significa la aparición de una *huaca*, es decir, de un espacio sagrado andino. Nuestra intención aquí es analizar la petrificación tal como aparece en el *Manuscrito de Huarochirí*,[2] utilizando el modelo semiótico de análisis del discurso.[3]

El *Manuscrito* es un testimonio excepcional de la tradición oral andina recogido a comienzos del siglo XVII en las provincias de Yauyos y Huarochirí que reúne narraciones míticas sobre dioses, héroes y ancestros de la región, así como la descripción de ritos y costumbres comunales. La tradición oral que recoge el *Manuscrito* se evidencia en la presentación de los textos: hay pasajes en los que se repiten variantes de un mismo relato y existen partes sobreentendidas. Es notable la diversidad de fuentes que lo componen: los informantes procedían de comunidades que tenían sus propios *huacas* locales, sin embargo todos los habitantes de la región recono-

cían al *huaca* Pariacaca como el dios más importante. Este *huaca* constituye la figura central del *Manuscrito* pues gran parte de los relatos se organizan alrededor de sus hazañas, de su origen y del establecimiento de su culto.[4] El redactor anónimo del *Manuscrito* recogió y transcribió la información obtenida en la lengua de sus informantes: el quechua y es aquí donde radica la originalidad de este documento. El aspecto lingüístico y las características de su producción colectiva y su transmisión oral hacen de este texto una manifestación de la etnoliteratura peruana donde se inscriben los valores fundamentales de nuestra cultura.[5]

Siguiendo el criterio de homogeneidad para la constitución del *corpus* hemos seleccionado, del conjunto de relatos míticos del *Manuscrito*, todos los micro-relatos donde aparece enunciada de manera explícita la petrificación. Hacemos esta advertencia porque la petrificación puede abordarse desde una perspectiva más amplia como el análisis del motivo *huaca* o del motivo *piedra*, lo cual exigiría una investigación más extensa que la nuestra. Es necesario mencionar que la lexía quechua que aparece en los catorce micro-relatos[6] de nuestro corpus es *rumi* cuyo correspondiente en español es *piedra*. Por este criterio léxico no incluimos los casos del *huaca* Pariacaca y de sus hermanos (Pariacarco, Chuquihuampo) en nuestro *corpus*. Si bien estos *huacas* sufren una transformación cuyo presupuesto lógico podría ser la petrificación (Pariacarco se convierte en nevado, Pariacaca entra al interior de una peña), en ambos casos las lexías quechuas empleadas son *orqo* y *qaqa*.

1. El análisis de lo figurativo en etnoliteratura: El motivo y la configuración

Partimos del estudio comparativo de relatos (y sus variantes) escogidos por la recurrencia de un mismo elemento semántico presente en estructuras narrativas diferentes. En la descripción semántica se distinguen dos niveles: lo figurativo y lo temático. Lo figurativo se identifica con todo contenido de un sistema de representación (ej. una lengua) que tiene un correspondiente en el plano de la expresión del mundo natural o de la realidad perceptible. (Courtés, *Le conte* 163). Lo más importante con respecto a lo figurativo es que las *figuras* de un discurso no tienen significado en sí mismas, es un *tema* el que les da sentido y establece las asociaciones entre ellas las que varían según el contexto socio-cultural donde se inscribe el discurso. Por otra parte, lo temático está definido como el contenido de un sistema de representación que no tiene un correspondiente en el referente, es decir, es de orden puramente conceptual.

Las nociones de *motivo* y *configuración*, definidas por la semiótica del discurso, son herramientas básicas para el estudio semántico en etnoliteratura. El motivo es: "una unidad de tipo figurativo que posee, pues, un senti-

do independiente de su significación funcional con relación al conjunto del relato en el que se sitúa" (Greimas & Courtés, *Semiótica* 269). El motivo se integra en unidades discursivas más amplias guardando su independencia en relación a las estructuras narrativas del relato y a las posibles tematizaciones que pueda adquirir y esto determina su capacidad de emigrar de un relato a otro. Las características que señalamos para el motivo son válidas para la configuración discursiva sin embargo se distinguen en que el motivo no tiene una base narrativa propia mientras que la configuración sí la tiene y es por eso que esta última se identifica con un micro-relato. En el *Manuscrito* reconocemos un motivo en la figura *piedra* no sólo por la frecuencia con que aparece en distintos relatos sino por su independencia con respecto a las formas temático-narrativas en las que se inscribe. La *piedra* se relaciona con diversos temas y no ocupa siempre las mismas posiciones sintácticas: puede aparecer como un objeto de valor, o un objeto modal o un destinador según el programa al que pertenezca. Esto significa que existen diferentes configuraciones susceptibles de asociarse con el motivo *piedra*: la petrificación, la piedra sagrada (*enkaychu*) y la piedra cansada entre otras. Consideramos la petrificación como una configuración porque presenta una estructura narrativa propia que pone en relación los roles actanciales de destinador, destinatario y objeto, donde la figura *piedra* ocupa siempre la posición del objeto transmitido que designamos /origen-piedra/. Trataremos de definir la organización interna de la configuración que llamamos petrificación a partir de las recurrencias a nivel sintáctico y semántico.

2. La forma sintáctica de la petrificación

A nivel sintáctico, consideramos la petrificación como una transformación susceptible de expresarse en términos de un *programa narrativo*.[7] Esta unidad de base del análisis semiótico busca establecer la forma narrativa de un relato cualquiera. El programa narrativo de la petrificación pone en relación de destinador-destinatario, a dos actantes (S_0, S_1) donde el primero comunica al segundo el objeto /origen-piedra/. La siguiente formulación ha sido presentada anteriormente por C. Zanelli:[8]

$$PN = F[S_0 \Rightarrow (S_1 \cap O\text{/origen-piedra/})]$$

Esta operación da lugar al origen de una *piedra* por eso, la petrificación puede estudiarse como una forma posible del motivo *origen*. Este motivo ha sido estudiado por E. Ballón[9] quien a nivel sintáctico, considera el acto de originar como una transformación según la cual un destinatario inicialmente disjunto del objeto /origen/ termina por hallarse en conjunción con él. Los dos valores modales que caracterizan el objeto /origen/ son: /ser/ y /es-

tar/ (que dependen respectivamente, de la esencia y de la existencia). Se trata pues del paso del /no-ser/+/no-estar/ al /ser/+/estar/. Estos valores hacen pasar al destinatario del objeto de la categoría sémica de la ausencia a la categoría sémica de la presencia.

En el caso de la petrificación, hablamos de *origen* porque el elemento figurativo *piedra* pasa del estado de la ausencia al de la presencia. Sin embargo, el destinatario de la petrificación no se encuentra en el estado de la ausencia sino en el de la presencia que necesita una representación figurativa sea *hombre, mujer, serpiente*, etc. Si la presencia de un sujeto se representa a través de un elemento figurativo podemos ampliar el concepto sobre el objeto del *origen* y decir que se trata de /ser-X/+/estar-X/ donde X está representada por un elemento de orden figurativo que varía según el discurso. Consideramos pues, la petrificación como una forma particular del motivo *origen* donde el objeto transmitido al destinatario puede expresarse como /ser-Y/+/estar-Y/, donde Y representa la figura *piedra*. Dicho destinatario ha estado previamente en conjunción con el objeto /ser-X/+/estar-X/ siendo X la representación figurativa de un ser animado.

Cabría preguntarse si el cambio figurativo que registramos en la petrificación puede identificarse con una metamorfosis. En semiótica la metamorfosis se define como una transformación de tipo figurativo que puede dar lugar a una redistribución actancial o actorial de las formas narrativas (Greimas & Courtés, *Sémiotique* 139). En la petrificación de Chuquisuso la transformación de la figura *mujer* en *piedra* se produce después de un intercambio entre Pariacaca y Chuquisuso: él le ofrece el *agua* que ella necesita para la irrigación de sus tierras y ella accede a la unión sexual con él. Esto implica un cambio actancial: Chuquisuso pasa de ser el sujeto de hacer del programa de intercambio a ser el destinatario de un nuevo programa (el culto a la *huaca*). Se produce también un cambio temático: del don del agua pasamos a la adoración de la *huaca*. Siguiendo la definición semiótica, la metamorfosis es el resultado de una interacción entre actantes, sea como consecuencia de una estructura contractual o de una estructura polémica en cuyo caso se trata de una retribución tanto positiva como negativa. En nuestros textos la petrificación aparece como una estructura polémica manifestada a través de la *sanción*. Consideramos la petrificación como una sanción porque en los relatos en los que aparece, es la conclusión de diferentes relatos que da sentido a las acciones cumplidas.

3. La petrificación como sanción

La petrificación se presenta como una *sanción* que recae sobre el sujeto del hacer o el sujeto de estado de un programa narrativo dado. A nivel pragmático, la sanción corresponde a una retribución que puede adquirir dos formas opuestas: La forma positiva de la recompensa y la forma negativa

del castigo. En la petrificación encontramos ambas formas que se desdoblan en una *forma reflexiva* (si el destinador y el destinatario están representados por el mismo personaje) y en una *forma transitiva* (si el destinador y el destinatario están representados por personajes distintos).

3.1. Hablamos de *sanción positiva reflexiva* cuando el destinador-destinatario de la petrificación aprueba las performances realizadas. Este es el caso de los *huacas* Chuquisuso, Chaupiñamca, Anchicara y Huayllama. La competencia que presupone este tipo de sanción se define por la modalidad del querer que se expresa por la decisión de petrificarse. En el relato de la *huaca* Chaupiñamca (deidad femenina de suma importancia en el *Manuscrito*) se explicita su voluntad de quedarse con el huaca Rucanacoto: "Por eso, *juzgando* que él sólo era un varón auténtico y que sólo con él, de todos los *huacas*, iba a quedarse para siempre, se transformó en piedra y estableció su morada en Mama" (10:24; nuestro énfasis).

Es notable comprobar que en todos los casos de sanción positiva reflexiva, la unión sexual es la performance que precede la petrificación. El programa de la unión sexual está sancionado positivamente en el *Manuscrito* cuando la relación de tipo amoroso se establece entre dos *huacas* representados figurativamente como *hombre* y *mujer*. Esto se marca eufóricamente con las figuras de la satisfacción: Rucanacoto es el único varón que satisface a Chaupiñamca. Hay otro programa sancionado positivamente en relación a la petrificación: La donación del agua. Chuquisuso se transforma en piedra después del *origen* del canal de Cocochalla. Por su parte, Anchicara y Huayllama discuten sobre las aguas del manantial de Porui y se petrifican poco después del *origen* de las lagunas Lliuyacocha y Tutacocha. En ambos casos se elimina la insuficiencia del agua para irrigar las chacras. Es necesario recordar la importancia del agua en las comunidades agrícolas representadas en el *Manuscrito* como el elemento vital que organiza sus relaciones económicas, sociales e incluso forma parte de las representaciones figurativas de Pariacaca.

3.2. La petrificación como *sanción positiva* se presenta también bajo la forma *transitiva*: Se trata de la recompensa. Este caso aparece en uno de nuestros relatos cuando Pariacaca (destinador de la petrificación) recompensa el buen comportamiento de un hombre de la comunidad de los Colli (destinatario) que le dio de beber y le ofreció coca para mascar (cfr. 25:1-24). No es la única vez que Pariacaca llega de incógnito a una comunidad y que la indiferencia de los habitantes desencadena su cólera (6:10-26, 26:1-30). En el caso que estudiamos el programa del buen comportamiento es sancionado positivamente; Pariacaca muestra al hombre cómo salvarse de la muerte, le da el nombre de Capac Huanca y lo convierte en *piedra*:

> Entonces, este hombre que había ofrecido bebida a Pariacaca, obedeció las

> instrucciones que éste le había dado y agarrándose al árbol, *se salvó*. Al acabar de llevárselos a todos, [Pariacaca] le dijo: "Hermano, ahora estás completamente solo; aquí te quedarás para siempre; ahora, cuando mis hijos vengan a adorarme, los huacsas de los Chusco Corpaya siempre te ofrendarán coca para mascar". *Y lo convirtió en piedra* diciéndole: "Y tu nombre será Capac Huanca". (25:19-20; nuestro énfasis)

3.3. La *sanción negativa* de tipo *reflexivo* aparece también como una posibilidad narrativa de la petrificación, se trata del autocastigo. Encontramos aquí la historia de la hermosa Cahuillaca (*huaca* femenina asediada por numerosos *huacas* que la deseaban) que se transforma a sí misma en *piedra* por haber concebido al hijo de un hombre que ella cree miserable: "Pero Cahuillaca no volvió el rostro hacia él; se dirigió hacia el mar con la intención de desaparecer para siempre por haber dado a luz el hijo de *un hombre tan horrible y sarnoso*; [llegó] al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro" (2:30; nuestro énfasis). El programa sancionado negativamente por Cahuillaca es el del engendramiento por alguien que no sea *huaca* como ella. Esto nos devuelve al programa de la unión sexual pero de manera inversa: La unión sexual entre *huacas* está sancionada positivamente mientras que la unión sexual entre una *huaca* y un hombre pobre (*wakcha*) está sancionada negativamente.

3.4. En el *Manuscrito*, la petrificación como *sanción negativa* de tipo *transitivo*, el castigo, es la más frecuente de las sanciones. En este caso, el destinador está representado por un *huaca* que castiga al destinatario *no-huaca,* petrificándolo. La competencia del destinador está marcada por las modalidades /saber-hacer/ y /poder-hacer/. Al parecer solamente un *huaca* posee la competencia necesaria para petrificar a alguien. Sólo Huatiacuri (cap. 5) y Pariacaca (cap. 16, 25, 26) saben y pueden petrificar. El programa sancionado negativamente es el del mal comportamiento: Pariacaca castiga a los hombres de la comunidad de Macacalla que no le dieron de beber cuando llegó de incógnito. Pariacaca petrifica a los hombres que trataban de huir utilizando la "lluvia roja" como instrumento: "A propósito de los otros que huían, en el momento mismo en que la *lluvia roja* alcanzaba a cualquiera de ellos, *se convertía en piedra*. De la misma manera, aquellos hombres que habían quedado en Macacalla *se convirtieron todos en piedra*" (26:21-22; nuestro énfasis).

El otro programa sancionado negativamente es el programa que se opone a la victoria de un huaca. En este caso, el *huaca* petrifica a sus oponentes y los elimina de este modo para la lucha. Esto aparece en tres ocasiones: cuando Pariacaca petrifica a una serpiente enorme llamada Amaru y a un loro llamado Caque, ambos adyuvantes de su mayor enemigo, Huallallo

Carhuincho y cuando Huatiacuri (el hijo de Pariacaca) petrifica a su cuñada, adyuvante del hombre que lo desafió y que se le enfrentó.

Después de estudiar los programas sancionados por la petrificación, nos preguntamos si esta configuración está presupuesta por algún otro programa. La *piedra* que aparece como consecuencia de la petrificación se convierte en un objeto de culto. Por ejemplo, en el séptimo capítulo del *Manuscrito* se describen con detalle los ritos que la comunidad de los Cupara realiza en torno a Chuquisuso como señal de adoración. La petrificación se presenta explícitamente como la transformación presupuesta por el programa de culto en la mayoría de nuestros relatos excepto dos casos: el del loro Caque y el de la comunidad de Macacalla. Esto significa que no hay una correlación entre la petrificación como sanción positiva y la instauración de un espacio sagrado porque a la sanción negativa también puede sucederle un programa de culto. Sin embargo es necesario señalar que cuando se trata de sanciones positivas, las ceremonias de adoración son muy elaboradas (probablemente correspondientes a una jerarquía de seres sagrados). En cambio si se trata de sanciones negativas, el culto se limita a ciertos gestos rituales como en el caso de la cuñada de Huatiacuri (5:108-109).

Los programas sancionados por la petrificación se caracterizan por tener actantes individuales representados por los *huacas* o héroes locales, protagonistas de hazañas, luchas y de programas de origen. En cambio, los programas narrativos de culto se caracterizan por tener actantes colectivos, representados por los habitantes de las comunidades, protagonistas de la adoración de los *huacas*. Considerando la oposición entre los programas que preceden y suceden a la petrificación podríamos decir que esta configuración articula los dos tipos de discurso que encontramos en el *Manuscrito*: el discurso mítico y el discurso de la descripción ritual.

4. Recurrencias semánticas

Los elementos figurativos que se oponen en el discurso no se bastan a sí mismos para la producción del sentido, ellos dependen de otros niveles semánticos (temático o axiológico). Como ya lo señalamos, la *piedra* que aparece como consecuencia de la petrificación se convierte en el destinatario de una serie de ritos religiosos. Consideramos entonces que la *piedra* en su condición de objeto de culto, depende de la categoría temática de lo sagrado. En la mayoría de nuestros relatos las figuras que preceden la petrificación se identifican como *hombre* o *mujer* y éstas representan un estatuto momentáneo de los actores: su humanización. Al inicio del relato de la petrificación de Chaupiñamca se enuncia claramente su humanización: "/Cuentan que,/ en los tiempos antiguos, *esa mujer andaba con forma de ser humano* . . ." (10:19; nuestro énfasis). La humanización no corresponde sólo a la forma humana (elemento figurativo) sino al comportamiento humano.

Entonces la humanización es el estado que se opone y precede a la sacralización del destinatario de la petrificación. No se trata de la humanización de cualquier personaje sino del que, antes de la petrificación, está identificado en el discurso como *huaca*. Podemos decir que la humanización del *huaca* lo define como sujeto del hacer del relato mítico, mientras que la sacralización del *huaca* lo define como sujeto de estado de la performance ritual.

La sacralización de la *piedra* está ligada a una determinación espacial marcada en los relatos por el uso constante de topónimos (en once de los catorce micro-relatos). La petrificación no se produce en un espacio vagamente localizado en la región de Huarochirí sino en un espacio cuya ubicación está precisada por el topónimo, nombre del lugar donde se encuentra la *piedra*. Por ejemplo, Chuquisuso se encuentra en la bocatoma de la acequia de Cocochalla. La importancia de esta localización radica en que los habitantes de las comunidades se reúnen en dicho espacio porque reconocen en él la residencia de un *huaca*. En la petrificación el topónimo denomina el espacio de culto.

Con relación al espacio, se establece una oposición semántica entre la permanencia del ser petrificado en un lugar y el desplazamiento que caracteriza a dicho ser antes de su petrificación. La permanencia está claramente enunciada en el caso siguiente: "Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: "Aquí en mi acequia *me voy a quedar" y se transformó en piedra*" (6:61; nuestro énfasis). El lexema quechua *tiyasaq* (que Taylor traduce por "me voy a quedar") significa también "sentarse" o "residir, morar, habitar o vivir en una parte fija" (Lira 971). "Quedarse", "aquí" y "en" son figuras que definen la permanencia de un sujeto en relación a un espacio dado.

Encontramos otra oposición semántica a propósito de la temporalización. El tiempo en el que se desarrollan las historias de la petrificación se enuncia al comienzo de los relatos y se identifica con "esa época." Este tiempo del enunciado corresponde al *ñaupa pacha* (los tiempos antiguos) en el que se inscriben las historias de los *huacas* y los relatos de *origen*, es el tiempo mítico. Desde el punto de vista de los actores de la petrificación, la permanencia en un espacio determinado se proyecta hacia un futuro: "Luego, decididos a quedarse allí *para siempre*, se convirtieron en piedra" (30:17; nuestro énfasis). Este futuro no tiene límites precisos, ni fin pues se identifica con la palabra *siempre* (*wiñay*). Por otra parte, el narrador pasa con frecuencia de "esa época" a un tiempo posterior al de la historia que corresponde al presente del enunciado: "/Se dice que,/ *aún hoy* se puede ver a este amaru petrificado en el camino de Caquiyoca de Arriba" (16:18; nuestro énfasis). Este cambio temporal subraya la continuidad de la transformación (el estado petrificado) por la oposición establecida entre los "tiempos antiguos" y el "hoy." Por lo tanto la petrificación no significa la desaparición o la muerte del sujeto sino al contrario la continuación temporalmente indefinida de su existencia. En tanto que *piedra*, el destinatario de la petrifi-

cación, ya no está sujeto a la muerte, ahora depende de la inmortalidad mientras que como sujeto animado (*hombre, mujer, serpiente*) estaba sujeto a la muerte (al menos como posibilidad), y dependía de la mortalidad. De esta forma la petrificación puede también leerse como el paso de la mortalidad a la inmortalidad.

5. En torno al espacio: De la actorialización a la espacialización

¿Dónde radica la particularidad de la petrificación? Creemos que la petrificación no es solamente analizable como una transformación de tipo figurativo (como sería finalmente el caso de cualquier metamorfosis) sino también en el plano de la sintaxis discursiva, otro nivel del análisis semiótico. En este plano es posible interpretar la petrificación en términos de la *actorialización* y la *espacialización*. Estas nociones forman parte de los procedimientos que dependen de la enunciación. La enunciación se considera en semiótica como una instancia mediadora que permite el paso de las estructuras virtuales de la lengua a las estructuras realizadas en el enunciado-discurso. (Greimas & Courtés, *Semiótica* 144). El *desembrague* es la operación fundamental de la enunciación, por la cual se constituyen los elementos de base del discurso: se instaura el tiempo, el espacio y los sujetos que realizarán las acciones. Estas son las categorías que inauguran cualquier discurso. Para nuestro análisis nos concentramos en las categorías de persona y espacio.

En relación a la categoría persona, el establecimiento de los actores del discurso (desembrague actancial) se completa con el procedimiento de la actorialización por el cual se reúnen diferentes elementos de orden semántico y sintáctico que definen a dichos actores. Veamos el establecimiento del actor Cahuillaca en el discurso: "Había una vez una mujer llamada Cahuillaca que también era *huaca*. Esta Cahuillaca era todavía doncella. Como era muy hermosa todos los *huacas* y *huillcas* deseaban acostarse con ella. Pero ella siempre los rechazaba" (2:8-11). Las figuras que definen nuestro actor son: *mujer, huaca, doncella, hermosa* y su primera acción es la de rechazar (a nivel sintáctico esto significa el estado de disyunción de Cahuillaca frente a sus pretendientes) lo que determina su rol temático de desdeñosa (nivel semántico).

En cuanto a la categoría espacio, se establece el lugar donde se realizarán las acciones de los actores (desembrague espacial) constituyendo así el espacio objetivo del enunciado. Este proceso se realiza al iniciar el discurso y la organización del espacio se va dando a lo largo de la narración. En el *Manuscrito* se establece desde la Introducción, el espacio llamado Huarochirí (Int.: 3) y se van determinando una serie de espacios parciales constituidos por numerosas comunidades. La espacialización supone la instauración del espacio en el discurso y su progresiva organización, no sólo por la

especificación del mismo sino por las categorías topológicas que lo articulan (englobado/englobante, delante/detrás, etc.).

Consideramos la petrificación como el paso de la actorialización a la espacialización porque con esta transformación se inaugura un espacio donde se realizarán nuevos programas narrativos, entre los que hemos identificado el programa de culto. Lo interesante en nuestro caso es que la *piedra* no es el producto de la partición de un espacio ya instaurado en el discurso sino la creación o el *origen* de un espacio nuevo que traerá como consecuencia una redistribución no sólo espacial sino también actancial. Una acequia, por ejemplo, deja de ser un simple espacio de referencia para convertirse en el lugar donde se encuentra un *huaca* y su morada representados por una *piedra*. En este sentido, ambos elementos figurativos, la *acequia* y la *piedra*, participan de la categoría temática de lo sagrado. Por su parte, los nuevos sujetos del hacer realizan el nuevo programa: hombres y mujeres de la comunidades presentan ofrendas, limpian la acequia, bailan, beben chicha, convidan maíz entre otras manifestaciones figurativas de la adoración al *huaca*.

El caso inverso de la petrificación lo encontramos también en la mítica andina, en el Ciclo de la piedra cansada[10] que puede estudiarse como el paso de la espacialización a la actorialización. Se trata de una *piedra* que cobra animación bajo los siguientes rasgos: adquiere movilidad, locuacidad y emotividad en la medida que la *piedra* camina, habla, llora y se cansa. De ser un espacio determinado, la *piedra* pasa a ser un actor, que realiza sus propios programas. En este caso no se ha producido una metamorfosis porque la *piedra* mantiene sus caracteres figurativos de *piedra*. Lo complejo de la Piedra cansada es que su estado final significa también la inauguración de un nuevo espacio.

Interpretar la petrificación como el paso de la actorialización a la espacialización nos pone de nuevo frente a la complejidad semántica del lexema *huaca*. En la mayoría de los relatos un *huaca* es el actor-destinatario de la petrificación y un *huaca* es también la *piedra* o el espacio resultante de dicha transformación. El *huaca* sería entonces la entidad actor-espacio actualizada por la petrificación.

Celia Rubina
Université de Toulouse, Le Mirail

NOTAS

1. En su artículo "El ciclo mítico andino de la Piedra Cansada," Van de Guchte señala: "Los elementos líticos juegan un rol muy importante en el proceso de significación del contorno natural andino. Piedras, rocas y cerros dominan, de una manera poderosa, tanto el paisaje natural de los Andes como el paisaje mental de sus habitantes. A estas expresiones

de la naturaleza andina se les atribuye una importancia cosmológica, de la cual la tradición oral tanto antigua como contemporánea ofrece testimonios sumamente interesantes. . . . Se puede decir que la piedra, en todas sus manifestaciones minerales, ha generado un "discurso lítico."

2. Para este trabajo utilizamos la traducción al español hecha por Gerald Taylor en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, que sigue siendo hasta el presente la edición más completa del texto y tiene además la ventaja de presentar el texto quechua original. Seguimos la notación de Taylor para todas las citas textuales del Manuscrito; el primer número corresponde al capítulo y el segundo a los enunciados.

3. Utilizamos los fundamentos teóricos de la Semiótica aplicada al análisis del discurso, introducidos y largamente desarrollados por A. J. Greimas y J. Courtés. Aplicamos en particular las nociones de motivo y configuración.

4. En *El ciclo mítico de Pariacaca. Análisis en lingüística del discurso*, C. Zanelli estudia y organiza la estructura superficial de los relatos en los que aparece Pariacaca y establece la progresión narrativa que revela la preponderancia de este *huaca*.

5. Tomamos la noción de etnoliteratura que presenta E. Ballón Aguirre en el tercer tomo de *Antología General de la Prosa en el Perú*.

6. Los catorce micro-relatos que forman parte de nuestro corpus y que por razones de espacio no presentamos aquí, son: (2:28-31), (5:100-109), (6:56-64), (6:65-66), (10:12-24), (16:15-19), (16:21-22), (24:77-84), (25:17-20), (26:16-20), (26:21), (26:22), (30:16-18), (30:10-19).

7. La formulación de un programa narrativo representa el cambio de un estado a otro donde la transformación realizada por un sujeto del hacer afecta a un sujeto de estado. Hay diferentes actantes (sujeto, anti-sujeto, objeto, destinador, destinatario, etc.) que pueden ocupar las posiciones sintácticas del programa narrativo

8. En *El ciclo mítico de Pariacaca*, C. Zanelli estudia algunos casos de petrificación que aparecen en el *Manuscrito de Huarochirí* en relación con el centro de su análisis: el *huaca* Pariacaca. Considera la petrificación como una sanción pragmática que da lugar a la sacralización del espacio y al objeto de culto. Ambas ideas son desarrolladas en el presente trabajo.

9. La estructura sintáctica del motivo *origen* es estudiada con detalle por E. Ballón Aguirre en "Notas sobre el motivo "origen" (en los Manuscritos de Huarochirí - Siglo XVII)."

10. Desde una perspectiva distinta a la nuestra, Van de Guchte realiza un interesante análisis de la Piedra cansada en el artículo ya mencionado en la nota 1. Esta configuración aparece en diversos textos coloniales pero no en el *Manuscrito*.

OBRAS CITADAS

Ballón Aguirre, E. "Notas sobre el motivo "origen" (en los Manuscritos de Huarochirí-Siglo XVII)." *Quilca. Revista de Ciencias Sociales* 1 (Ayacucho 1983).

_____. *Antología General de la prosa en el Perú*. Lima: Edubanco, 1986.

Courtés, J. *Le conte populaire: poétique et mythologie*. París: Presses Universitaires de France, 1986.

_____. *Analyse Sémiotique du Discours*. París: Hachette,1991.

Cusihuamán, A. *Diccionario Quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

Greimas, A. J. y J. Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Versión española de E. Ballón Aguirre y H. Campodónico. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París: Hachette, 1986.

Lira, J. *Diccionario Kkechwua - Español.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1944.

Ritos y tradiciones de Huarochirí [¿1608?]. Ed. y traducción del quechua de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987.

Van de Guchte, M. "El ciclo mítico de la Piedra Cansada." *Revista Andina* 2:2 (1984).

Zanelli, C. *El ciclo mítico de Pariacaca. Análisis en lingüística del discurso.* Memoria de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Garcilaso escribe "como indio": El concepto y la función de la escritura incaica en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega

En este trabajo me propongo analizar la función de la escritura y la historia oral tal como es percibida por el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales* para luego investigar su importancia en el desarrollo y la documentación de la cultura andina. A lo largo de sus *Comentarios*, la visión garcilasiana de la función de la escritura se entreteje con las referencias a la historia oral y los sistemas incaicos empleados para registrar el pasado, hasta ser considerada por el cronista como una forma de escritura en términos europeos.[1] Esta consolidación llegará a constituir un sistema de discurso autorizado para presentar, de manera verosímil para sus lectores, la trayectoria de las culturas tanto preincaicas como incaicas. Este fenómeno, que se desarrolla paulatinamente a través de su obra, desmiente un proyecto discursivo que llega a incorporarse en un esquema retórico creado para justificar su cultura materna y, al mismo tiempo, prestar autoridad al historiador.[2] No obstante, observamos que este mismo esquema retórico —tan cuidadosamente armado por el Inca— llega a presentarse como un agente que reduce y tergiversa la historia "verdadera" en vez de ampliar y revelar su trayectoria.

Antes de adentrarnos en el tema que realmente nos ocupará —el de la naturaleza de la "escritura" incaica y su relación con la europea— nos es conveniente indicar, a grandes rasgos, cuáles deben ser los propósitos de la escritura según el Inca Garcilaso. En primer lugar, tanto para el Inca como para la tradición del renacimiento italiano a la cual se adhiere, la escritura europea como instrumento de la historia parece constituir una herramienta cultural que sirve para eternizar los hechos de los hombres y las historias de los grandes imperios al servir como una suerte de memoria colectiva inmutable y oficial. Para subrayar esta noción, el autor —desde el principio de su obra— crea una dicotomía compuesta por las culturas letradas (tanto paganas como cristianas) que se oponen a las culturas americanas iletradas.

En la conversación entre el joven Garcilaso y su tío, la cual dará pie a *Los comentarios reales*, tanto la función de la escritura en términos renacentistas como la dicotomía entre las dos culturas está muy claramente expuesta:

> Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas ¿qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros Reyes? Porque allá los españoles y las otras naciones, sus comarcanas, como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus Reyes y los ajenos y al trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años ha que Dios crió el cielo y la tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros. Empero vosotros, que carecéis de ellos, ¿qué memoria tenéis de vuestras antiguallas? (29)[3]

El tío, al escuchar la pregunta de su sobrino, procede a responder a cada uno de sus dudas a través de un monólogo que el Inca nos transcribe en sus *Comentarios*, no como una fábula con escaso valor historiográfico, sino como un texto que cita libremente —junto con las historias de sus condiscípulos y las citas de algunos textos de autores españoles.[4] En este sentido, podemos afirmar que, desde el principio de su obra, el Inca desarrolla conscientemente un proyecto retórico cuya meta es la de prestarle al discurso oral andino el valor de un texto historiográfico europeo.

Sin embargo, la creencia de que una historia oral sea más vulnerable a los estragos del tiempo que su versión escrita y que, por lo tanto, no pueda guardar "la memoria de las cosas pasadas" está sutilmente cuestionada y últimamente refutada por el Inca. Esto a través de una reconsideración del valor de la historia oral y la categoría de los sistemas incaicos desarrollados para preservar la memoria, al cotejarse con las desventajas (y defectos) de una historia escrita. Su fuente histórica más importante —la que le proporciona autoridad de narrador y originalidad a su obra— no proviene simplemente de un profundo conocimiento del quechua y su cultura materna, sino de un texto oral que él transcribe a una forma retórica aceptable para una sociedad letrada, en este caso, la de Europa del siglo diecisiete.[5] De esta manera, como esperamos ilustrar en esta investigación, El Inca aprovecha tanto las virtudes inmediatas (socráticas) del hablar como las posibilidades y obvias ventajas que ofrece el texto escrito (platónico).

Si consideramos la formación clásica del Inca, no es soprendente que cuestione el valor absoluto de la escritura como forma adecuada para preservar la memoria de una cultura. Recordemos que su primera obra —la traducción al español de los *Dialoghi d'Amore* de Leon Hebreo— constituye un texto clave de la filosofía neoplatónica medieval-renacentista.[6] La influencia que ejerció en el pensamiento del Inca esta escuela filosófica se observa a través de la vida y obra del cronista, forma parte de su cosmovisión y, al mismo tiempo, le proporciona una herramienta indispensable para comprender su realidad tanto individual como cultural.[7]

Es en el diálogo titulado el *Phaedrus* donde Platón, por medio de Sócrates, plantea su visión del valor de la escritura para comunicar la verdad. Al principio de este diálogo, Sócrates, inspirado por un discurso del retórico Lysias dedicado al amor, conversa con su amigo Phaedrus de este tema, lo cual lleva a una discusión sobre la retórica y la escritura en cuanto a su capacidad para comunicar la verdad. Al final del diálogo, Sócrates introduce una historia en la forma de mito (único vehículo retórico capaz de representar la verdad) para subrayar algunos defectos que presenta la escritura. Según cuenta, hace muchos años, había un dios llamado Theuth que, entre muchas otras cosas, inventó la escritura. Al presentar esta invención al rey de Egipto, anuncia que es el remedio para la memoria y la sabiduría. El rey, sin embargo, señala sus aspectos negativos:

> Those who acquire it will cease to exercise their memory and become forgetful; they will rely on writing to bring things to their remembrance by external signs instead of on their own internal resources. What you have discovered is a receipt for recollection, not for memory. And as for wisdom, your pupils will have the reputation for it without the reality: they will receive a quantity of information without proper instruction, and in consequence be thought very knowledgeable when they are for the most part quite ignorant. And because they are filled with the conceit of wisdom instead of real wisdom, they will be a burden to society. (96)[8]

Al mismo tiempo, el reparo principal de Sócrates en contra de la escritura —y la consiguiente superioridad (en cuanto a su veracidad) de la historia oral comunicada por alguien que conoce el tema— es el mismo que nos presenta implícitamente la situación entre el Inca y su Tío citado anteriormente. Señala Sócrates:

> The fact is, Phaedrus, that writing involves a similar disadvantage to painting. The productions of painting look like living beings, but if you ask them a question they maintain a solemn silence. *The same holds true of written words; you might suppose that they understand what they are saying, but if you ask them what they mean by anything they simply return the same answer over and over again.* (97; énfasis nuestro)

Otra observación que hace Sócrates sobre la escritura y su interpretación también se relaciona directamente —como veremos— con una de las denuncias más mordaces que hace el Inca acerca de los españoles, que según el cronista, no entienden la lengua, mucho menos los métodos que se han desarrollado para conservar la memoria, y por lo tanto jamás podrán comprender la historia de su cultura materna. Sócrates indica que:

> Besides, once a thing is committed to writing it circulates equally among those who understand the subject and those who have no business with it; a writing cannot distinguish between suitable and unsuitable readers. And if it is ill treated or unfairly abused it always needs its parent to come to its rescue; it is quite incapable of defending or helping itself. (97)

Esta admonición se encuentra en el principio de los *Comentarios*, en la sección intitulada "Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú." Aquí señala en Inca, no sin cierto desprecio, que:

> me conviene alegar muchas cosas de las que dicen los historiadores españoles para comprobar las que yo fuere diciendo, y porque las he de sacar a la letra con su corrupción, como ellos las escriben, quiero advertir que no parezca que me contradigo escribiendo las letras (que he dicho) que no tiene aquel lenguaje, que no lo hago sino por sacar fielmente lo que el español escribe. (5)

Obviamente, la relación entre lengua y escritura es fundamental tanto para Platón como para el cronista, sólo que Garcilaso va más allá que el filósofo griego al considerar algunas de sus implicaciones más generales para adscribir, en un esquema de las etapas jerárquicas de la cultura andina, un lugar especial ocupado por el lenguaje, el cual se convierte en un criterio que le sirve para juzgar el estado de desarrollo de la cultura humana. Al describir las civilizaciones preincaicas, Garcilaso apunta que en las culturas más "bárbaras" los habitantes "son irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de su misma nación, y así viven como animales de diferentes especies, sin juntarse ni comunicarse ni tratarse sino a sus solas" (24). Por consiguiente, en las culturas un poco más avanzadas:

> los que se entendían en un lenguaje se tenían por parientes, y así eran amigos y confederados. Los que no se entendían, por la variedad de las lenguas, se tenían por enemigos y contrarios, y se hacían cruel guerra, hasta comerse unos a otros como si fueran brutos de diversas especies. (27)[9]

Cuando pasa del lenguaje en terminos generales al concepto de la escritura, el cronista plantea una situación parecida a la de la religión providencialista de los incas, en la cual "rastrearon con este nombre..[Pachacámac].. al verdadero Dios nuestro" (50). Es decir, el autor de los *Comentarios reales* parece indicar —primero a través de su tratamiento ambiguo de lo que constituye la escritura— que los incas también estuvieron al borde de la escritura (en terminos europeos; es decir, un alfabeto fonético). Sin embargo, la última meta de estas culturas —como la de la cristianidad en términos religiosos— es una cultura letrada que, como veremos, en la interpretación del Inca, logra combinar los aspectos positivos de la escritura con aquellos

aspectos favorables de una tradición oral presentes ya en la cultura incaica. Estos son los mismos que fueron señalados por Sócrates —al advertir el aspecto "cadavérico" de la escritura.

Inicialmente esta actitud se nota en una marcada ambivalencia en cuanto a una definición de lo que constituye la *escritura* y, por consiguiente, su formulación en un *texto*. Margarita Zamora observa que:

> This emphasis on the word as the kernel of semantic plentitude accounts for the apparent looseness with which the concept of text is implicitly defined in the *Comentarios*. For Garcilaso, the authentic text of Inca history is any discourse, oral or written, immediate or reconstructed from memory, that —and this is of central importance— is composed in Quechua. (241)

Lo que elabora el Inca a través de los *Comentarios*, es un discurso "perfecto" ya que constituye la consolidación de la tradición de la historia escrita (que permite guardar "la memoria de cosas pasadas") y la de la tradición oral (que permite la interrogación del "texto"). De esta manera, se evitan los problemas presentes en los dos sistemas para crear lo que denomina Sócrates en el *Phaedrus*, "the kind [of writing] that is written on the soul of the hearer together with understanding; that knows how to defend itself, and can distinguish between those it should address and those in whose presence it should be silent" (98). De esta manera el Inca logra, por una parte, reivindicar las tradiciones de su cultura materna para incorporarlas al sistema retórico (renacentista) imperante en Europa. Al hacer esto, el historiador trasciende estos dos modelos discursivos (letrado/iletrado) para llegar a una fórmula absoluta de la *escritura*, es decir, una que no se cierra herméticamente como un texto escrito sino que permite (a través de su particular método de composición) el cuestionamiento y la aclaración.

Si bien el historiador llega a consolidar estos dos aspectos —lo escrito y lo oral— a lo largo de su obra, hay que insistir en que la ambivalencia fundamental tiene sus bases en la interpretación de lo que constituye la escritura. También se debe señalar que la cuestión de la escritura, no solamente como indicador del desarrollo cultural sino como remedio (o no) para los estragos de la memoria, subyace en todos los aspectos del proyecto garcilasiano y, según nuestro parecer, constituye una faceta importante hasta ahora no considerada de su obra.

Para comenzar, ¿cómo se distingue la escritura europea de los sistemas ya desarrollados por los incas para preservar la memoria? No nos referimos simplemente a los "quipus" o "nudos," sino también a otras formas de la conservación de la memoria que el autor parece equiparar con la escritura. En sus "Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú" que mencionamos anteriormente, Garcilaso describe los valores fonéticos del quechua "para que se entienda mejor lo que con el favor divino hubiéramos de escribir en esta historia" (5) y también para corregir a los his-

toriadores españoles que por no saber el quechua han agregado muchas letras equivocadas "en perjuicio y corrupción del lenguaje" (5). La notable autoridad lingüística que nos presenta el autor parece referir a un conocimiento de una escritura paradigmática —pero hasta ahora inexistente— incaica. Al defender sus derechos de hacer tales enmiendas ortográficas, vemos por vez primera una decidida ambivalencia hacia lo que constituye la escritura. El Inca nos explica que:

> Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia *yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir*. Y no se les haga de mal a los que las leyeren ver la novedad presente en contra del mal uso introducido, que antes *debe de dar gusto leer aquellos nombres en su propiedad y pureza*. (5; énfasis nuestro)

De este modo, Garcilaso parece adherirse a una visión de la escritura que se puede denominar neoplatónica, en la cual ya existe, en un estado todavía no alcanzado pero real, un alfabeto incaico en su "propiedad y pureza" es decir, arquetípico. Vista de esta manera, no nos parece tan paradójica su afirmación de escribir "como indio" para "atajar esta corrupción" (la de su transcripción defectuosa al alfabeto latino poco adecuado para tal sustitución lingüística). Su esperanza de encontrar la clave de tal transcripción absoluta en una lengua europea presenta al Inca Garcilaso un dilema que se podría resumir en las palabras de Susana Jakfalvi-Leiva:

> No hay duda de que para Garcilaso era un problema urgente el dilucidar cómo en el proceso de sustitución lingüística violenta de una visión central del mundo por otra visión también central, el enigma moral de la fortaleza de una civilización podría ser abarcado, dentro de un discurso lingüístico extranjero. (360)

Creemos que, cuando sometida a los principios de la filosofía neoplatónica esta "sustitución lingüística violenta" se vuelve más lógica y comprensible.[10] Un ejemplo de este proceso sincrético se encuentra claramente ilustrado en los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo —texto neo-platónico por antonomasia— cuando el traductor, en el tercer diálogo, es confrontado con una serie de supuestas verdades aparentamente incompatibles y apunta que una verdad no puede contradecir otra y por lo tanto ambas tienen que ser armonizadas (Durand 32). Un ejemplo de este deseo de armonizar opuestos se encuentra plenamente desarrollado en el proyecto garcilasiano de crear una simbiosis entre el imperio español y el de la civilización incaica. Cabe recalcar el hecho de que el Inca es un mestizo y, como él mismo admite en varias ocasiones, siente un gran interés personal en reivindicar su realidad, tanto biológica como cultural, a través de esta síntesis.

El tío del Inca, cuya ausencia lamenta Garcilaso por "no haberle pregun-

tado otras muchas [cosas] para tener ahora la noticia de ellas, sacadas de tan buen *archivo*, para escribirlas aquí," (33; énfasis nuestro) nos da otro ejemplo de esta actitud ambivalente hacia la definición de la escritura. También es precisamente aquí donde parece reconocer el valor de la historia oral ya que se la puede cuestionar y aclarar, a través del diálogo, los puntos más importantes de la misma. Desafortunadamente el Inca está lejos de su tío y, por lo tanto, su historia asume ahora las mismas desventajas que, en términos socráticos, posee cualquier discurso escrito: "if you ask them what they mean by something they simply return the same answer over and over again" (Plato 97).

Los parientes de los condiscípulos del Inca también sirven un propósito similar:

> Porque luego que propuse escribir esta historia, escribí a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de las particulares conquistas que los Incas hicieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas, y por esto retiene mejor lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuales, sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron, y así tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que es la misma que los historiadores españoles tuvieron, sino esto será más larga, como lo advirtiremos en muchas partes de ella. (35)

En este caso la información solicitada no constituye simplemente la transcripción de un relato oral, sino la de otro sistema de escritura que poseían los incas y compuesto de "sus cuentas y nudos con sus historias anales" que "sacaron de sus archivos y tradición de ellas." Estos sistemas luego fueron transcritos al castellano y parecen incorporar fuentes que conservan sus historias en una forma muy precisa (y todavía susceptibles de ser resucitadas) porque contienen "la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca" —información evidentemente rescatable que el cronista utilizará en otra ocasión como ejemplo de los defectos de la tradición oral, pues son precisamente los matices históricos los que no puede conservar una cultura iletrada. Es preciso notar en esta cita la íntima relación que parecen compartir la historia (y su forma de representación) y la tradición de una cultura. Creemos que es esta correlación entre las formas incaicas de "escribir" y las tradiciones que las acompañan la que posibilita la exactitud y detalle de tales historias, historias no limitadas al reino del incario sino que "cada provincia tiene sus cuentas y nudos" y de esta manera proporcionan a Garcilaso la información más precisa y cuantiosa para los comentarios que escribe.[11]

Esta visión ambivalente de lo que constituye la escritura se vuelve más problemática si consideramos algunos otros ejemplos de su invocación. De la filosofía de los incas el cronista señala que:

> fue muy poca, porque, *como no tuvieron letras*, aunque entre ellos hubo hombres de buenos ingenios que llamaron amautas, que filosofaron cosas sutiles, como muchas que en su república platicaron, no pudieron dejarlas escritas para que los sucesores las llevaran adelante, perecieron con los mismos inventores. Y así quedaron cortos en todas ciencias o no las tuvieron, sino algunos principios rastreados con la lumbre natural, y ésos dejaron señalados con señales toscas y groseras para que las gentes las viesen y notasen. (82; énfasis nuestro)

De modo que el Inca parece estar indeciso acerca de si sus antepasados tuvieron ciencias o no porque de un lado "filosofaron cosas sutiles" pero del otro "quedaron cortos en todas ciencias o no las tuvieron." No obstante, afirma que las que alcanzaron las "dejaron señalad[as] con señales toscas y groseras para que las gentes las viesen y notasen." Aunque no existiera en la cultura incaica lo que el cronista denomina filosofía y ciencia, su desarrollo evidentemente fue registrado por una suerte de escritura que, para el Inca, parece constituir la única manera de perpetuar las ideas de una cultura.[12]

Hay que recordar, sin embargo, que esta información que nos proporciona el cronista procede de fuentes orales —tan fuertes y arraigadas en la cultura incaica— que han posibilitado a su tío contar la detallada historia que luego constituirá, en gran parte, la obra del Inca. Podemos indicar que la crítica de la tradición oral procede directamente de una herencia letrada —la de la cultura europea— y que el autor todavía parece no reconocer hasta qué punto una cultura iletrada suele desarrollar otras formas de preservación de la memoria que pueden subsumir la tarea de la escritura —pues son estos sistemas (quizás mnemotécnicos) los que han posibilitado su obra que incorpora, en muchos respectos, la transcripción de una historia oral.

Un ejemplo de tal sistema desarrollado para conservar la memoria de una cultura iletrada se encuentra en la afirmación del tío de Garcilaso cuando éste le pide que cuente su historia y particularmente en su consejo al joven historiador: "—Sobrino, yo te las diré [las historias] de muy buena gana; a ti te conviene oírlas y guardarlas el el corazón (es frase de ellos por decir en la memoria)" (29). En esta frase notamos que el consejo de su tío desmiente la existencia de un desarrollado concepto de lo que define la memoria pues nos indica precisamente en qué parte de la anatonomía humana se encuentra dicha facultad y la importancia de guardar allí lo que le va a relatar. Esta actitud de resaltar la memoria en detrimiento de la escritura invade su obra paulatinamente hasta que la palabra *escritura* se puede aplicar a cualquier sistema indígena para conservar la memoria.

Al hablar sobre la filosofía moral, nos revela la existencia de un sistema que trasciende la memoria colectiva oral con su tradición mnemotécnica y que se encuentra de forma "escrita": "La filosofía moral alcanzaron bien, y en práctica la dejaron escrita en sus leyes, vida y costumbres, como en el discurso se verá por ellas mismas" (82). Aquí notamos que el Inca ha modificado su idea de lo que constituye la escritura al incorporarla a una manera de vivir —leyes, vida y costumbres son las portadoras de la memoria colectiva andina. Cuando hace referencia a estas leyes vemos que, de alguna manera, el sistema de los incas es capaz de registrar precisamente lo que no podía preservar en el caso de la filosofía pues "El Primer Inca Manco Cápac, diciendo que él las había ordenado todas, unas que había dejado hechas y puestas en uso y otras en dibujo, para que adelante sus descendientes las perfeccionasen a sus tiempos" (63). En este caso no solamente se puede preservar las leyes del Incario para el futuro, sino que la interpretación de ellas es tan precisa que aún pueden perfeccionarse. No obstante, al hablar sobre estas mismas leyes, el Inca parece contradecirse al afirmar que la carencia de la escritura es precisamente lo que les impidió a los incas preservar sus leyes, mucho menos perfeccionarlas: "Y por esta causa no se puede decir con certidumbre cuál de los Incas hizo tal o tal ley, porque, como carecieron de escritura, carecieron tambien de muchas cosas que ella guarda para los venideros" (63).

Esta aparente ambivalencia también se observa cuando describe sus logros en la astronomía de los solsticios "los cuales *dejaron escritos* con señales grandes y notorios, que fueron ocho torres . . . escribiéronlos con letras tan groseras porque no supieron fijarlos con los días de los meses . . ." (83-4; énfasis nuestro). Vemos aquí que, en realidad, los incas han construído un orden simbólico que, en vez de limitarse a las efímeras palabras de un manuscrito tan abierto a la distorsión, se realizan en monumentos de piedra.[13] La forma de la ciudad reemplaza, hasta cierto punto, la escritura porque "Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado al Rey y a los otros la Reina" (31).[14]

En la conclusión de sus capítulos sobre las ciencias alcanzadas (o no) por los incas, Garcilaso parece decidir a favor de la existencia de la filosofía pero en contra de una manera adecuada para preservarla:

> Tan tasada y tan cortamente como se ha visto sabían los Incas del Perú las ciencias que hemos dicho, aunque si tuvieron letras las pasaran adelante poco a poco, con la herencia de unos a otros, como hicieron los primeros filósofos y astrólogos. (93)

Para el Inca la escritura permite la acumulación de información cultural —en este caso los tratados científicos— para su desarrollo y perfección a través de los siglos.

Sin embargo, el ejemplo más claro del estado de desarrollo de la "escritura" incaica se encuentra precisamente en los restos de la obra (escrita) del jesuita mestizo, el Padre Blas Valera, donde él ha recopilado algunos de los mitos y poemas de los incas:

> La fábula y los versos, dice el Padre Blas Valera que halló en los nudos y los cuentos de unos anales antiguos, que estaban en hilos de diversos colores, y que la tradición de los versos y de la fábula se la dijeron los indios contadores, que tenían cargo de los nudos y cuentas historiales, y que, admirado que los amautas hubiesen alcanzado tanto, escribió los versos y los tomó de memoria para dar cuenta de ellos. (92)

En este párrafo tenemos una descripción detallada del sistema de hilos que habían desarrollado los incas y cómo se consideran "unos anales antiguos" vinculando este sistema (mnemotécnico) al sistema europeo de la escritura. Al escuchar estos versos —resucitados por los amautas, a quienes, el Inca luego se referirá como "escribanos," prestándoles más características de una cultura letrada— el Padre los redacta y "los tomó de memoria," hecho que desmiente la íntima relación que existe en una cultura letrada entre la memoria y la escritura. De hecho, los versos que encuentra Blas Valera a través de los "nudos" y los amautas "eran pocos, porque la memoria los guardase; empero muy compendiosos, como cifras . . . Por la mejor parte semejaban a la natural compostura española que llaman redondillas" (91). Una vez más la escritura de los incas semeja a la forma "natural" europea. Esta relación constituye otro ejemplo de la tradición neo-platónica que se infiltra en la obra del Inca, pero esta vez abarca no simplemente el *archi-alfabeto* que Garcilaso encuentra en las letras romanas, sino una forma poética —la redondilla— preferida por los poetas españoles del Siglo de Oro como Lope y Calderón.

Cuando habla de los metodos de comunicación a larga distancia, el Inca apunta que:

> Otros recados llevaban, no de palabra sino *por escrito*, digámoslo así, aunque hemos dicho que no tuvieron letras. Los cuales eran nudos dados en diferentes hilos de diversos colores, que iban puestos por su orden, mas no siempre de una misma manera, sino unas veces antepuesto el un color al otro y otras veces trocados al revés, y esta manera de recados eran cifras por las cuales se entendían el Inca y sus gobernadores para lo que había que hacer . . . (229; énfasis nuestro)

Ahora bien, si sustituimos "hilos" por "letras": ¿Cómo se distingue éste de nuestro sistema de escritura? Este sistema, como el alfabeto europeo, se basa en una serie fija de elementos (los hilos de "diversos colores") que, al integrarse en una palabra, no lo hacen siempre de la misma manera sino que

cada concatenación de letras es lo que crea la estructura que distingue una palabra de la otra. Claro, el sistema incaico no es fonético, pero sugerimos que se presenta de tal manera por el Inca para aparecer al borde de la alfabetización occidental —no muy distinto al sistema religioso que tambien "rastreaba el verdadero dios Nuestro Señor."[15]

Si analizamos los *Comentarios reales* tomando en cuenta las observaciones que en este estudio se han presentado, veremos que para Garcilaso la escritura europea no solamente se compara con los sistemas elaborados por los incas sino que actúa como un agente que reduce y tergiversa la tradición de su cultura en vez de ampliar y revelar su admirable trayectoria. En una ocasión comenta el Inca que su historia la ha acortado "quitando algunas cosas que pudieron hacerla odiosa" (33). Pero en otra al describir las culturas preincaicas:

> no se ha dicho [esto] tan cumplidamente como ello fue, a lo que cada uno quisiere imaginar y añadir a las cosas dichas, que, por mucho que alargue su imaginación, no llegará a imaginar cuán grandes fueron las torpezas de aquella gentilidad, en fin, como de gente que no tuvo otro guía ni maestro sino al demonio. (28)

De esta manera, al criticar las "bárbaras" culturas preincaicas, vemos que la verdad acerca de su historia se reduce bajo el velo del discurso escrito mientras que su valor como guardián de la memoria está puesto en duda por su invitación a ser distorsionado por la imaginación. Para el Inca, la escritura no constituye un registro impermeable sino que invita la imaginación a ampliar la historia y llenar los vacíos —situación que nos recuerda los *quipus* y otros artificios mnemotécnicos utilizados por los incas para preservar la memoria de su cultura. Vemos con más claridad la riqueza de este sistema incaico cuando el Inca nos admite que el español —en donde parecía haber encontrado el sistema alfabético para traducir el quechua en su "pureza"— no es capaz de representar todo lo que le ha contado su tío pues:

> Aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló ni con toda la significación de las de aquel lenguaje tienen, que por ser tan significativo, pudiera haberse entendido mucho más de lo que se ha hecho . . . Empero, bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia. (33)

La afirmación que hace Margarita Zamora parece plausible en el caso del Inca aunque no desarrolla, como hemos intentado hacer aquí, las importantes cuestiones acerca de la naturaleza de la escritura que presenta Garcilaso. Ella señala que:

> The fact that the source text is oral, and thus subject to a certain degree of in-

> stability, does not seem to concern him since historical truth in the *Comentarios* is defined as the correct exegesis of certain key terms. For Garcilaso, historical truth lies in the accurate interpretation of the original word as receptacle of the totality of meaning. (42)

No obstante, en su investigación, Zamora parece ignorar el proyecto discursivo del cronista que se basa, como hemos ilustrado, en una interpretación cuidadosa de las ideas socráticas *vis à vis* una lengua escrita y hablada. Por consiguiente, el Inca entreteje la función de la escritura con alusiones a la tradición oral de su cultura materna. Lo hace no sólo para justificarla sino para crear —a través de esta dicotomía aparentamente irreconciliable— un discurso perfecto (en términos neoplatónicos). Discurso que, por lo demás, constituye la armoniosa consolidación de dos verdades, en este caso la de la tradición de la historia escrita que "permite guardar la memoria de las cosas pasadas" y la de la tradición oral que permite, entre otras cosas, la interrogación del "texto" articulado. No obstante, aunque producto de esta consolidación de dos tradiciones —a primera vista autoexcluyentes— la obra del Inca Garcilaso de la Vega es una historia escrita cuya fuente "parlante," y por consiguiente dialéctica, (la de su tío) ha sido transcrita a la forma europea de la historia escrita, perdiendo, a su vez, el aspecto oral que ahora se encuentra cristalizado en la forma y la estructura clásica de los *Comentarios reales*.

Michael Karl Schuessler
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Los Incas, como es bien sabido, nunca desarrollaron un sistema de representación gráfica fonética, es decir, un alfabeto. Tenían, sin embargo, un sistema de nudos llamados *quipus* y una desarrollada tradición oral que servían el propósito general de la escritura en términos europeos —el de preservar la memoria de una cultura. Aunque el Inca descuenta en muchas partes de su discurso el valor de estos sistemas en cuanto a su posibilidad de registrar el pasado, al mismo tiempo, los utiliza libremente como fuente de información historiográfica, conviertiéndolos en un tipo de "historia escrita" y, por lo tanto, autorizada, que concordaba con lo que se aceptaba como discurso histórico en términos europeos. Así, al citar estas (y otras) fuentes no-literarias, las convierte —como veremos más adelante— en un discurso "oficial" para el pensamiento (i.e. los lectores) de su época.

2. Este sistema retórico constituye la consolidación armoniosa —a través de algunos aspectos claves de la filosofía neoplatónica— de los dos, aparentamente irreconciliables, puntos de vista acerca del valor de la escritura versus el de la historia oral.

3. Utilizamos en el presente trabajo una edición de los *Comentarios reales* corres-pondiente a 1984 publicada por la editorial Porrúa. Todas las siguientes referencias a esta obra están tomadas de esta edición.

4. La fundación de la historia del Inca parece derivar no solamente de su profundo conocimiento del idioma de la región andina (el quechua) sino también de dos fuentes apa-

rentamente cuestionables: los "rotos y destrozados" manuscritos del fraile mestizo Blas Valera y la historia oral de su tío. De estas fuentes proviene la mayor parte de la información original que incorpora en su obra, mientras que parece invocar a otras autoridades (Cieza de León, Gómara, Zárate etc.) sólo para corroborar sus observaciones con las de él mismo o para comentar los defectos históricos que revelan. Hay que señalar también que en muchas ocasiones el cronista, si bien "cita" a su tío por medio de las historias y mitos fundadores de su cultura materna que le cuenta, Garcilaso no deja de señalar la falsedad de estas fábulas. Al mismo tiempo, su sobrino las explica y autoriza comparándolas a las mitologías de los griegos y romanos, haciendo hincapié en que constituyen un fenómeno cultural de las más grandes civilizaciones occidentales. No obstante, al incluir esta información en su obra "histórica," el Inca parece indicar que, aunque falsas, estas fábulas sí forman parte de la tradición histórica de su pueblo, como las de Rómulo y Remo, por ejemplo, de la cultura romana. De modo que Margarita Zamora está parcialmente en lo correcto cuando señala que:

> Significantly, he presents his great-uncle's account as a historical text, differing from European ones only to the extent that it is oral rather than written and, therefore, more vulnerable to the ravages of time. In every other respect it is considered a historical narrative, and Garcilaso is careful to set it off from the rest of his discourse as a citation, thus firmly establishing its textual autonomy. (232)

5. Basta señalar el equilibrio y proporción en cuanto a la organización de los *Comentarios* (la división de los capítulos, su cronología, etc.) para demostrar su apego íntimo a un esquema retórico renacentista. Si esta observación estructural no es lo suficiente, citemos al Inca en el primer libro de los *Comentarios* cuando explica la razón por la cual incluye la historia del náufrago Pedro Serrano y revela su preocupación por la estructura de su obra: "Será bien, antes que pasemos adelante, digamos aquí el suceso de Pedro Serrano que atrás propusimos, *porque no esté lejos de su lugar y también porque este capítulo no sea tan corto*" (18; énfasis nuestro). Al mismo tiempo, hay que considerar el aspecto formulaico del relato que cuenta el tío del Inca, ya que parece corresponder, hasta cierto punto, con la transcripción que el historiador hace. El Inca mencionará esto al final, pero a su vez, admite la imposibilidad de captar en el idioma español todos los matices del discurso de su tío.

6. Como su nombre indica, esta escuela filosófica, desarrollada primero por Plotino y sus seguidores de Alejandría, Egipto, durante el siglo III A.D., fue retomada y reelaborada por algunos de los pensadores más destacados del renacimiento italiano: Marsilio Ficino, Giordano Bruno y Pico della Mirandola, entre otros. Esta escuela de pensamiento se basa en la filosofía de Platón con elementos del misticismo y algunos conceptos cristianos y judíos. Básicamente, la filosofía propone la realidad de una fuente única de la cual emana toda existencia y a la cual el alma del individuo se puede unir en un acto místico.

7. Para una consideración detallada de este tema, véase los dos artículos de José Durand, "Garcilaso: Between the World of the Incas and that of Renaissance Concepts." *Diogenes* 43 (Fall 1963): 21-45 y "El Inca Garcilaso, historiador apasionado." *Cuadernos Americanos* IX. 4 (1950): 153-168.

8. Como es bien sabido, éste es el mismo pasaje analizado por Jaques Derrida en su libro *Dissemination* (El Pharmakon). Reconocemos el interés que ha provocado este análisis del diálogo platónico por el investigador francés, pero insistimos en la importancia (en este tipo de estudio preliminar y original) de traer a colación la filosofía de la época del Inca y sus ideas acerca de la escritura para mejor comprender el texto que produce el cronista.

9. Es interesante notar aquí que hallamos este concepto en la historia del encuentro del náufrago con Pedro Serrano (capítulo VIII) en el cual es precisamente una lengua común la que posibilita el reconocimiento entre los dos: "El huésped entendió que Serrano era el demonio en su propia figura, según lo vio cubierto de cabellos, barbas y pelaje. Cada uno huyó del otro, y Pedro Serrano fue diciendo '¡Jesús, Jesús, líbrame señor, del demonio!'

Oyendo esto se aseguró el otro, y volviendo a él le dijo: 'No huyáis hermano de mí, que soy cristiano como vos'....." (20)

10. La certeza de encontrar en el sistema lingüístico europeo (español) la clave para la transcripción del quechua no implica un descuido filológico por parte del historiador, sino que demuestra el constante afán por encontrar, a través de la síntesis cultural, una chispa del fulgor divino incorporado, en este caso, en una suerte de archi-escritura incaica.

11. En su libro titulado *Orality and Literacy*, Walter Ong propone que el discurso de sociedades iletradas (en el sentido europeo) posee aspectos formulaicos (entre otros) que facilitan su recreación y preservación:

> Thought and expression in oral cultures is often highly organized but calls for organization of a sort unfamiliar to and often uncongenial to the literate mind. This information is often formulaic, structured in proverbs and other set expressions. It is aggressive rather than analytic, participatory rather than distanced, situational rather than abstract. (i)

12. En esta ocasión cabría preguntarnos ¿cómo se puede perpetuar ideas que no existen a través de un sistema que retiene la memoria de una cultura? Tal vez éste constituya un ejemplo que revela de una manera muy clara la ambigüedad del autor al analizar tal situación.

13. Un maravilloso ejemplo de la cualidad efímera de la escritura se encuentra en las obras del Padre Blas Valera, cuyas páginas "quedaron tan destrozadas que," según el Inca, "falta lo más y lo mejor."

14. Curiosamente, ha sido propuesto por varios arqueólogos de la región andina que la organización espacial de la ciudad de Cuzco imita la que se encuentra en un *quipu*, un sistema mnemotécnico desarrollado por los incas para preservar la memoria.

15. Es decir, de una manera parecida a que los Incas prepararon el advenimiento inminente del cristianismo, prepararon el camino de las letras en el sentido europeo.

OBRAS CITADAS

Durand, José. "Garcilaso: Between the World of the Incas and that of Renaissance Concepts." *Diogenes* 43 (1963): 21-45.

González Echeverría, Roberto. "Imperio y estilo en el Inca Garcilaso." *Discurso Literario* III.1 (1985): 75-80.

Jakfalvi-Leiva, Susana. "Errancia y (des)centralización lingüística en la cultura andina." *Discurso Literario* IV.2 (1987): 357-365.

Ong, Walter. *Orality and Literacy*. London. Methuen & Co. Ltd., 1988.

Plato. *Phaedrus and Letters VII and VIII*. tr. Walter Hamilton. New York: Penguin Classics, 1985.

Piedra, José. "The value of Paper." *Res: Anthropology and Aesthetics* 16 (1988): 85-104.

Vega, Garcilaso de la. *Comentarios reales*. México. Ed. Porrúa, 1984.

Zamora, Margarita. "Language and Authority in the Comentarios Reales." *Modern Language Quarterly* 43.3 (1982): 228-241.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino[1]

A la memoria de David Ballón Vera

El propósito del presente estudio es definir la dimensión utópica de la cultura andina en dos textos coloniales escritos en las primeras décadas del siglo XVII, *El primer nueva corónica y buen gobierno* del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala[2] y el *Manuscrito de Huarochirí.*[3] Por dimensión utópica se entiende aquí, siguiendo a Karl Mannheim, un estado de pensamiento incongruente con el contexto de realidad en que se inscribe, y en el cual imágenes ideales asumen una función revolucionaria, tratando de hacer efectiva una transformación del orden social existente (192-193; 205). Por lo tanto, en el marco del presente análisis no se entiende como utopía la categoría de pensamiento que pretende la recuperación de un paraíso perdido, sino la que proyecta una posibilidad futura. La delimitación de la utopía se apoya, entonces, en la articulación del tiempo. La presencia de una proyección futura, basada en una evaluación tanto de la situación pasada como de la presente, posibilita la construcción de un pensamiento utópico.

Los textos escogidos presentan diversos aspectos de la cultural andina, sin embargo, ambos coinciden en enfatizar el impacto de la conquista española, en la medida que se marca el quiebre epistemológico representado por dicho proceso. Ambos textos también señalan los excesos del proceso de extirpación de idolatrías, emprendido por Francisco de Avila, el cura doctrinero local, en Huarochirí entre 1608 y 1616.[4]

Guaman Poma conoce de primera mano las consecuencias de la campaña de Avila durante su viaje a Lima en 1614 y los describe en su capítulo autobiográfico "Camina el autor." El impacto de dicha experiencia fue uno de los motivos[5] que generaron el conjunto de añadiduras y correcciones que configuran, según Rolena Adorno, una nueva capa textual en la que se evidencia el profundo y creciente desengaño del cronista con respecto a las instituciones coloniales (64).[6] Por otro lado, el *Manuscrito de Huarochirí*, una recopilación de tradiciones y mitos de esta zona de la sierra central

andina, es el resultado directo del proceso de extirpación de idolatrías. Este texto fue redactado en quechua por alguno o algunos de los indios que acompañaron al extirpador Avila, seguramente en calidad de intérpretes, durante dicho proceso. Por lo tanto, se trata en ambos casos de documentos producidos desde una perspectiva indígena que surgen como respuesta a los intentos de aculturación impuestos por el sistema colonial. Son esfuerzos de recomposición de la identidad andina en base a antiguos patrones de pensamiento dentro de las nuevas circunstancias históricas.

La articulación del tiempo es abordada desde distintas perspectivas en los dos textos. Por cierto, en ambos se marcan los espacios del "antes" y el "después" de procesos tales como la conquista española y el proceso de extirpación de idolatrías.

En el *Manuscrito de Huarochirí* se perciben por lo menos tres niveles temporales: un plano mítico, un plano ritual y un plano histórico que se presenta como contemporáneo al momento de la enunciación.[7] El tiempo mítico corresponde a la *ñaupa pacha* (los tiempos antiguos) y es donde ocurren las hazañas del *huaca* Pariacaca (dios andino de carácter regional) desde su nacimiento hasta su victoria sobre falsos y antiguos dioses locales.[8] Este conjunto de hazañas constituye un ciclo mítico a través del cual se articulan las diversas comunidades de las serranías de Lima en torno a una misma práctica ritual, el culto a Pariacaca. De este modo, se construye una identidad andina de carácter regional previa a la dominación incaica y a la española.

La expansión y organización del culto de Pariacaca corresponde al segundo nivel temporal, o espacio intermedio. Este tiempo está definido como un pasado con respecto al presente narrativo pero más reciente que el tiempo mítico. En esta parte del texto, se enfatiza el cumplimiento estricto de las prácticas rituales como el medio necesario para asegurar la reproducción de las comunidades protegidas por el *huaca* Pariacaca. Durante este tiempo, se producen dos irrupciones foráneas, la de los Incas y los españoles que son articulados en episodios del texto. La conquista incaica se presenta en el texto cuando Pariacaca se integra a un complejo panteón andino que incluye a otros dioses, tales como Pachacamac, Cuniraya-Huiracocha y el Sol. El episodio corresponde al evento histórico de la incorporación de Huarochirí al Imperio incaico y evidencia la política imperial incaica de asimilación de cultos regionales. Cabe señalar la perspectiva periférica desde la cual está contado el relato; en éste el Inca Tupac Yupanqui, el elemento foráneo, queda sometido al culto de Pariacaca (poder local) como agradecimiento de los favores recibidos de parte del *huaca*. Este hecho resuelve el conflicto a nivel mítico y posibilita una primera reestructuración del orden social preexistente.

La llegada de los españoles, por el contrario, no permite una segunda recomposición armónica del orden social en el texto. Esta nueva irrupción provoca una violenta ruptura que se justifica en el texto mediante la pro-

fecía que el *huaca* Pariacaca envía a su comunidad y que marca la fase final del segundo nivel temporal.

> "¡Ay de nosotros! La suerte no es buena, hermanos; en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado"... Pocos días después, oyeron decir que los *huiracochas* ya habían aparecido en Cajamarca. . . . "Fue de hecho muy verdadero lo que nos contó el llacuas Quita Pariasca, hermanos; vamos a dispersarnos; ya la suerte no es más favorable" y, así se dispersaron todos hacia sus comunidades. (18: 6, 12, 21)

Una vez producida la conquista española, se impone el cristianismo a las comunidades de Huarochirí. Sin embargo, la conversión religiosa de los indígenas es sólo aparente y su debilidad se deja traslucir en momentos de crisis. Por ejemplo, tras producirse una epidemia de sarampión las antiguas prácticas resurgen en Huarochirí (20: 28). En circunstancias de crisis como ésta, se advierte que el nuevo sistema de creencias, el cristianismo, no responde a las necesidades de la comunidad. Esta situación obliga a la comunidad andina a reactivar el antiguo sistema de culto. En ese sentido el rito, definido como práctica semiótica por A. J. Greimas, consiste en la manipulación que el grupo social hace de un destinador mítico para convertirlo en el agente del establecimiento o restablecimiento de las condiciones que aseguren la reproducción de la sociedad (*Sémiotique* 190-191). Otro ejemplo del mismo fenómeno corresponde a un pasaje donde el narrador señala que los *yuncas* (comunidad costeña) ya no observan públicamente el culto antiguo. Esta es la razón que la gente esgrime para explicar por qué los *yuncas*, a diferencia de otras comunidades, se están extinguiendo.

> Es posible que los yuncas ya no observen [públicamente] este culto; sin embargo, todos los yuncas siguen practicándolo, cada uno por su lado. Cuando no lo hacen, la gente dice que por esta falta los yuncas se extinguen.
> Y ellos, los yuncas, dicen: "los habitantes de las punas siguen observando correctamente nuestras antiguas costumbres; de esta manera la gente se multiplica". (9: 104-107)

La subsistencia de estas creencias prehispánicas fue la razón principal de las campañas de extirpación de idolatrías. Tomando en cuenta que las doctrinas de indios eran núcleos de explotación económica durante la época colonial, las campañas de extirpación de idolatrías fueron mecanismos para ejercer control sobre las comunidades indígenas. El proceso emprendido en Huarochirí es la respuesta de Francisco de Avila, el cura doctrinero local, a las acusaciones de explotación y de abuso de poder hechas por los indios comuneros.[9]

Los comentarios que el narrador anónimo hace de la situación presente, es decir, del proceso de extirpación de idolatrías, articulan el tercer plano

temporal. Este nivel es el más complejo de los tres, debido al punto de vista del narrador. Primero, nos encontramos frente a un individuo obligado a utilizar el medio escrito para transcribir un texto que es el resultado de prácticas orales; segundo, este individuo funge el papel de delator encargado de recopilar pruebas de creencias idolátricas para ayudar a Francisco de Avila a justificar ante las autoridades coloniales el proceso que está llevando a cabo. Esta particular situación comunicativa se transluce en partes del texto ya que si bien se trata de un indio fuertemente aculturado por la doctrina cristiana, se advierte en sus juicios cierta dosis de vacilación en su condena de los antiguos *huacas*. Un ejemplo de los efectos de dicha aculturación se encuentra en el relato de la muerte del sol. En esta narración se presenta una doble explicación del fenómeno del eclipse. Antiguamente se interpretaban los eclipses como momentos en los que se producía la muerte momentánea del sol. Durante estos periodos se generaba una inversión del orden, donde morteros y batanes se comían a la gente. En el presente narrativo, el narrador explica que dicha oscuridad se debió a la muerte de Jesucristo (4: 7). Otro ejemplo es el relato del exterminio de los antiguos hombres andinos debido al desborde del mar; esta historia es rápidamente asimilada a la historia bíblica del diluvio.

> Así el mar se retiró hacia abajo exterminando a todos los hombres. Entonces, el hombre [que se había salvado en Huillcacoto] comenzó a multiplicarse de nuevo. Por eso todavía existen los hombres. *Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del [di]luvio. Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto.* (3: 16-20; el subrayado es nuestro)

La coexistencia de dos puntos de vista a lo largo del texto nos permiten conocer las antiguas enunciaciones míticas a través del discurso indirecto de los otros personajes. El punto de vista de estos individuos se encuentra en contraposición a las interpretaciones que el dogma cristiano hace de los mismos fenómenos a través del discurso directo del redactor. Tal como advierte Gerald Taylor, por un lado se percibe un "nosotros los cristianos" y, por otro, "ellos, los idólatras." Sin embargo, manifestar la ideología dominante no le impide a nuestro narrador criticar ciertos aspectos, tales como la brutalidad de la propia campaña de extirpación de idolatrías y la codicia del clero (Taylor 23).

El tercer espacio temporal, correspondiente al presente narrativo, se caracteriza, entonces, por presentar dos puntos de vista opuestos con respecto a la legitimidad de las prácticas rituales ancestrales. Estas, muchas veces, sobreviven al interior del culto católico; es decir, son prácticas sincréticas tales como celebrar a los antepasados en la fiesta cristiana de Todos los Santos. A través de estas prácticas sincréticas se posibilita de algún modo la continuación del antiguo culto al *huaca* Pariacaca.

> /Sin duda,/ por acordarse de estos ritos, los hombres que todavía no se habían vuelto buenos cristianos, decían a propósito [de la fiesta] de Todos [los] Santos que los *huiracochas* también ofrecían comida de la misma manera [que ellos solían hacer] a sus cadáveres y a sus huesos; y así, en los tiempos antiguos, llevaban toda clase de comida, toda muy bien preparada, diciendo: "¡Vamos a la iglesia! ¡Demos de comer a nuestros muertos!" (28: 3)

En el *Manuscrito* se perciben, en conclusión, tres niveles temporales del texto que corresponden a distintos estadios en el proceso de construcción y reconstrucción de la identidad andina. En el primero se crea una identidad regional en base al culto a Pariacaca; en el segundo momento, se establece un patrón de asimilación de influencias foráneas, primero durante la conquista incaica y luego con la primera etapa de la conquista española. La asimilación exitosa de las influencias foráneas se ve profundamente violentada por el proceso de extirpación de idolatrías que filtra todo el texto y que obliga al narrador a reinterpretar distintos aspectos de su pasado. Como resultado aflora una política parcial de resistencia que consiste en la supervivencia de ciertas prácticas antiguas al interior del culto católico, la cual está muy lejos de articular una dimensión utópica propiamente dicha.

El primer nueva corónica y buen gobierno, en oposición al *Manuscrito de Huarochirí* presenta tanto una mayor complejidad en las estrategias narrativas como un distinto estadio de reflexión sobre los mismos eventos históricos. A la inmediatez de la perspectiva del narrador en el *Manuscrito de Huarochirí*, Guaman Poma opone la distancia de una voz narrativa en tercera persona. Esto es especialmente evidente en su capítulo autobiográfico "Camina el autor" (1105-1139). Esta estrategia tiene como resultado crear la ilusión de una mayor reflexión y distancia tanto frente a hechos recibidos por el autor de otras fuentes como a las experiencias vividas por éste. Otra estrategia narrativa sorprendente consiste en convertir tanto al rey español (a quien dirige la totalidad del texto) como a sí mismo en personajes del "Capítulo de la pregunta" (974-999). En este capítulo se crea la ficción narrativa por la cual el rey interroga al cronista sobre el estado de la administración colonial. Las respuestas del cronista indígena sirven para enfatizar los puntos principales de su proyecto político del "buen gobierno."

A diferencia del *Manuscrito de Huarochirí, El primer nueva corónica y buen gobierno* no es un texto encargado por una autoridad eclesiástica. Por el contrario, destaca en el texto la conciencia que tiene el autor de su propio proyecto de escritura. Este texto se ajusta a la definición de texto histórico provista por Hayden White, ya que contiene elementos como la distinción entre los órdenes de lo real y lo imaginario, la continuidad argumental del discurso, el desarrollo a través del texto de un orden político-social y la presencia de una clausura narrativa (Cfr. Capítulos 1-4). Guaman Poma nos dice que no es letrado, ni doctor, sin embargo legitima su autoridad narrativa a partir de la conciencia que tiene de la complejidad del *corpus* que le

sirve de base. El cronista advierte que tiene noticia de "los dichos españoles caminantes que pasan por los tanbos rreales y caminos y rríos y mojones y todo el rreyno del Pirú de las Yndias y de los dichos uecitadores y jueses y de los caciques prencipales y de yndios particulares pobres y de otras cosas" (10). Es decir, que tiene noticia de absolutamente todo. De entre las lenguas habladas en el Perú, el autor escogerá "la lengua e fracis castellana" por servirle mejor a sus propósitos de dirigirse al rey de España (10). Según Rolena Adorno, Guaman Poma pertenece a un grupo social de indios educados en lengua castellana y en la ortodoxia cristiana (31). De hecho, toda su obra respira un tono de admonición propia de los sermones y los "prólogos a los lectores cristianos," distribuidos a lo largo del texto, funcionan a modo de exhortaciones. Finalmente, Guaman Poma insiste en la utilidad y provecho que la lectura de su obra tendrá en aquellos que deben enmendar su vida.

La primera parte de la crónica, la *Nueva corónica*, presenta la historia andina dividida en cinco edades. Los hombres de la primera edad son presentados como directos descendientes de Noé y por lo tanto adoraban al "verdadero" dios y no a las *huacas*. Estos hombres habrían ido perdiendo gradualmente estas creencias, sin embargo, "[a]unque no le fueron enseñados, tenían los dies mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos" (62). Este es tan sólo un ejemplo de la distorsión sistemática del pasado andino. Esta estrategia, como se verá más adelante, sirve como fundamento del proyecto político del "buen gobierno."

En contraposición a este pasado remoto, emerge la quinta y última edad andina, la cual corresponde al Imperio Incaico, esta civilización habría sido la responsable de inventar a las *huacas* e ídolos, y de instaurar la idolatría. Guaman Poma desarrolla una suerte de "leyenda negra" del Incario al afirmar que dicha dinastía se apropió del poder por medio de un incesto, suplantando, de esta manera, a las legítimas autoridades andinas. Al igual que el *Manuscrito de Huarochirí*, la crónica de Guaman Poma está producida desde una perspectiva periférica en contraposición al poder imperial incaico.

Esta perspectiva no le impide a Guaman Poma reconocer en esta civilización importantes virtudes, tanto de carácter administrativo como moral. Aclara que las leyes del virrey Toledo se han inspirado en las ordenanzas antiguas de los Incas, las cuales protegían a las viudas y los enfermos mediante el trabajo comunal de la *minga* (222). Las visitas generales durante el tiempo de los Incas aseguraba que los indios trabajaran y no fueran holgazanes (195). Las virtudes de la administración incaica parecen resaltar aún más en contraposición a la situación que vive el cronista. Nótese la oposición entre "aquel tienpo" y el aciago "agora": "Y en aquel tienpo, como dicho es, tanbién abía sacerdotes y corregidores y justicias y pasauan por el *tanbos* rreales [ ] los señores deste rreyno y no avía tanto daño como agora" (341).

Guaman Poma asume el cristianismo principalmente en su dimensión moral y descubre que las antiguas autoridades andinas se comportaban más cristianamente que los españoles, de quienes esperaba una vida ejemplar. En el siguiente ejemplo, Guaman Poma contrapone la situación de los indios durante los Incas con la situación presente: "Me parece auía muchos cristianos y, ci no tubiera ydolos *uacas*, fueran cristianos y se bautisaran . . . Agora todos son *Yngas* y rreys los españoles y más que *Ynga*, peor que *Ynga*, pues que hazen tanto daño y se despueblan la tierra deste rreyno y lo haze tributario, esclavo a los yndios" (341). En este pasaje, vemos que son sólo las formas externas del culto gentílico, es decir, la presencia de *huacas* e ídolos, las que impiden caracterizar a la civilización andina como "verdaderamente" cristiana. Afloran a través de estos ejemplos una contraposición entre un pasado inmediato —el lmperio incaico— y una crítica de la situación presente evidenciada por el deíctico "agora." A diferencia del pasaje anterior, Guaman Poma había sido, en otros momentos del texto, particularmente estricto con las prácticas idólatricas de los lncas, mostrando, de esta manera, su adhesión a la ortodoxia cristiana.

Esta contradicción en los juicios del cronista sobre la civilización incaica se debe a la existencia de dos presentes narrativos que corresponden a dos momentos de redacción del texto. Las porciones de texto correspondientes a la redacción anterior a su viaje a Lima en 1614 caracterizan a los lncas y a su civilización de forma particularmente desfavorable. El segundo momento de redacción ocurre después de observar la corrupción y la codicia de las órdenes religiosas y especialmente los excesos cometidos por las campañas de extirpación de idolatrías. Guaman Poma responsabiliza a la administración colonial por la exterminación y explotación de los indios. El cronista señala que extirpadores como Francisco de Avila torturan a los indios para que confiesen idolatrías que no tienen, con el único fin de quitarles a éstos su hacienda: "Y demás de eso, les dixo que un becitador de la santa yglecia llamado dotor Auila y corregidor, con color de dicille que son ydúlatras, les a quitado mucha cantidad de oro y plata y bestidos y plumages y otras galanterías . . ." (1131). Esta experiencia causa un impacto decisivo en la percepción del mundo que el cronista va describiendo y que lo obliga en múltiples ocasiones a enmendar y añadir al texto inicial, haciendo cada vez más amargo el tono de su crítica.

Particularmente importante resulta el uso de la tercera persona en su capítulo autobiográfico debido a que esta estrategia narrativa es usada para crear un distanciamiento del autor frente a situaciones de sufrimiento extremo. Por ejemplo, el autor relata el episodio de su encuentro con tres ancianas en su paso por Huarochirí. En éste, Guaman Poma percibe un sufrimiento que él mismo no puede soportar:

> "Las dichas tres biejas rresponde y dijo: "Señor, digo que mis agüelos antepasados deuen de ser ydúlatras como xentiles, como españoles de Castilla y

> los rromanos, los quales se acauaron aquellos. En esta uida somos cristianos y bautizados. Y ancí agora a culpa del dotor adoraremos a los serros o ci no, todos yremos al monte hoydos pues que no ay justicia en nosotros en el mundo. No tenemos quién se duela. Quisá se dolerá nuestro Ynga que es el rrey. . . . Estas dichas palabras dixeron, llorando y dando voces con los ojos mirando al cielo, pedían a Dios muerte. *Queací lo vido el dicho autor, de ello se quedó espantado el dicho autor de oyr tan lastimosa nueva y palabra, De ello le consoló a las dichas pobres tres biejas y dijo que Dios lo rremediaría.* (1122; nuestro énfasis)

Frente a este presente insoportable, surge con mayor fuerza el proyecto político del "Buen gobierno" que consiste en un conjunto de reformas a las instituciones coloniales. Uno de los puntos fundamentales del programa es implementar una política de restitución de tierras a los legítimos propietarios: "Es muy justo que se buelba y rrestituya las dichas tierras y corrales y pastos que se bendieran en nombre de su Magestad porque debajo de consencia no se le puede quitársela a los naturales, lexítimos propetarios de las dichas tierras" (540). Respetar las antiguas jerarquías andinas de poder es muy importante para Guaman Poma, quien resiente el hecho que indios del común sustituyan a las autoridades tradicionales, entre las cuales, se encuentra nuestro cronista. La siguiente cita describe como la tenencia de la tierra es pieza fundamental en la constitución de su autoridad y cómo el autor ha sido despojado de dicha propiedad por don Diego Suyca, un "yndio tributario."

> Acabó de andar el autor don Phelipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo edad de ochenta años. Y acordó de bolberse a su pueblo de donde tenía casas y sementeras y pastos y *fue señor principal, cauesa mayor y administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la dicha prouincia de los yndios Andamarcas, Soras, Lucanas por su Magestad y píncipe deste rreyno.*
> Y ancí como se fue al dicho pueblo de San Cristóbal de Suntunto y Santiago de Chipao adonde *estaua un yndio mandón de dies yndios hecho curaca prencipal. Y ci llamó apo [el señor] Don Diego Suyca, yndio tributario*, el qual fue castigado por hichesero con su ermana. (1106; nuestro énfasis)

Entre los elementos importantes del proyecto del "buen gobierno" destaca la necesidad de corregir y sancionar a las autoridades corruptas, tanto eclesiásticas como civiles. Uno de los cargos más importantes es que las autoridades toman ventaja de las mujeres indígenas, abusando sexualmente de ellas. Es explicable la exigencia del cronista de mantener los pueblos de indios separados de las ciudades españolas, para evitar que la raza indígena se extinga y que las mujeres indias se corrompan generando "mesticillos": "Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su muger Eua, criado

de Dios, español puro, yndio puro, negro puro" (505). Este punto es particularmente importante ya que evidencia el claro rechazo del cronista al proceso de mestizaje.[10]

La estrategia narrativa a través de la cual se presenta el proyecto del "buen gobierno" es el uso del tiempo verbal futuro. Por ejemplo, dice el autor: "Para el buen gobierno los excelentícimos señores bizorreys *an de gouernar* doze años en este rreyno y conoser la tierra y cada ciudad y prouincia . . ." (489; nuestro énfasis). El uso del tiempo futuro es todavía más evidente en el "Capítulo de la pregunta" por contraste con los otros tiempos verbales. Primero, vemos que el rey le pregunta al cronista sobre la situación de los indios durante el tiempo de los Incas; luego, sobre el estado actual de las cosas; finalmente, la segunda repregunta del rey, formulada en tiempo futuro, está orientada a encontrar soluciones que el cronista está ávido de proveer. En la siguiente cita es posible advertir estos tres espacios temporales en función de las preguntas que el cronista pone en boca de su personaje ficticio:

> Su Magestad pregunta: . . . "Dime, don Felipe Ayala, *en aquel tienpo*, ¿cómo ubo tantos yndios en tienpo de los Yngas?". . .
> "Dime, autor, ¿cómo *agora* no multiplica los yndios y se hazen pobres?. . .
> "Dime, autor, ¿cómo *multiplicará* la gente?" (976-977; nuestro énfasis)

A lo largo de la discusión anterior ha sido posible determinar tres niveles temporales en la crónica de Guaman Poma: Un tiempo pasado, dos tiempos presentes y una proyección hacia el futuro en la formulación del "buen gobierno." El tiempo pasado está a su vez subdividido en un pasado remoto (las cinco edades andinas) y un pasado inmediato (la civilización incaica) en la conciencia del narrador que escribe. Sin embargo, más que subdividirse en dos tiempos pasados se trata de dos modos argumentativos. Por un lado, encontramos la larga enumeración de los reyes occidentales, los pontífices, seguidos de las cinco edades andinas y los reyes incas que corresponde a la forma enunciativa de los anales y las crónicas medievales. En oposición a este modo argumentativo, surge un modo más polémico en el cual tanto las virtudes como los defectos de la civilización incaica resaltan en contraste con la situación presente que vive el cronista. Este tiempo presente es complejo porque, como se ha visto, hay por lo menos dos momentos de redacción del texto. Y es desde estas dos situaciones comunicativas que se dialoga con el pasado inmediato. Finalmente, la proyección futura en diversos momentos de la crónica permite la formulación del proyecto del "buen gobierno."

En relación a los fundamentos del proyecto del "buen gobierno" es oportuno resaltar junto con Rolena Adorno, que este proyecto está basado, como se apuntó previamente, en una curiosa distorsión del pasado andino. Guaman Poma afirma que los antiguos hombres andinos eran descendientes de

Noé y, que por lo tanto, adoraban al Dios judeocristiano ya que habían sido evangelizados por San Bartolomé antes de la llegada de los españoles. Señala también que las comunidades indígenas no habían puesto resistencia alguna en el proceso de conquista, sino que habían colaborado con la Corona española en la reducción de los españoles rebeldes durante las guerras civiles. Esta subversión del pasado andino, según Rolena Adorno, radicaliza los principios lascasianos, que le sirven de base, porque, como señala la investigadora, "no hay guerra justa en contra de una nación que aceptara pacíficamente el mando de un príncipe cristiano y que ningún príncipe cristiano tenía el derecho de conquistar a otra nación cristiana que no le había afrentado" (100).

Vemos que Guaman Poma propone una versión "distorsionada" de la historia andina. Esta versión manipula eficazmente el pensamiento teológico-jurídico del neotomismo a través del filtro lascasiano para plantear una propuesta utópica. En esta propuesta se proyecta la posibilidad de un futuro firmemente arraigado en los principios de un orden antiguo que amenaza con desmoronarse cuando el cronista escribe. Su propio texto es la última posibilidad de construir un orden armónico en el cual puede él mismo insertarse y proyectarse como el modelo de autoridad local con el grado de aculturación necesario para fungir de engranaje entre sus súbditos y los poderes de la administración colonial. No obstante, la propuesta de Guaman Poma contiene un elemento de contradicción, porque por un lado sintetiza ideológicamente las dos tradiciones culturales, la española y la andina, para configurar una nueva identidad, pero por otro, el cronista se opone tenazmente a cualquier tipo de mestizaje racial.

En los textos analizados, se perciben dos formas de articulación del pasado andino que posibilita a su vez dos distintas maneras de comprender la situación presente. En el *Manuscrito de Huarochirí* hemos podido advertir la coexistencia de elementos del antiguo culto gentílico y de elementos del culto católico a través de las diversas voces y puntos de vista, articulados en el texto. No es gratuito, por cierto, que la voz narrativa más importante respalde la perspectiva del dogma cristiano. Sin embargo, todavía es posible distinguir a las dos culturas, las cuales se encuentran a punto de fusionarse sincréticamente. No se percibe, en este texto, ninguna proyección futura que señale la presencia de una utopía. Por su parte, en la obra de Guaman Poma, la síntesis cultural se da al nivel de la formulación ideológica del proyecto utópico del "buen gobierno." Este proyecto es una forma de transformar el futuro, pero que obliga a Guaman Poma a reinterpretar y reformular su propio pasado.[11]

Carmela Zanelli
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Una versión anterior del presente estudio fue presentada en la décimotercera Conferencia en lenguas y literaturas hispánicas, organizada por Louisiana State University en Baton Rouge, del 26 al 29 de febrero de 1992.

2. Como se sabe *El primer nueva corónica y buen gobierno*, obra perteneciente a las letras y a las artes coloniales peruanas, fue descubierta en 1908 en la biblioteca Real de Copenhague por Richard Pietschmann; sin embargo no fue sino hasta 1936 cuando Paul Rivet realizara la edición facsimilar que el documento adquirió mayor visibilidad. Consultamos en el presente trabajo la edición crítica del manuscrito realizada por John V. Murra y Rolena Adorno en 1980. Indicaremos en las citaciones el número de página correspondiente al manuscrito para respetar así la numeración del cronista, incorporando las correcciones realizadas en la edición crítica.

3. Este documento quechua conocido como el *Manuscrito de Huarochirí* fue escrito aproximadamente hacia 1608 según las investigaciones de Gerald Taylor y se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. Destacan entre las múltiples traducciones al español, la que hiciera José María Arguedas en 1966. Esta traducción bastante libre —titulada *Dioses y hombres de Huarochirí*— se convirtió en testimonio insustituible de la cultura andina. Adolecía, sin embargo, de un estudio más detallado. En 1987, Gerald Taylor efectúa una nueva traducción al español titulada *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, que es la que se utiliza en el presente trabajo. Esta traducción cuenta con un detallado aparato crítico y una transcripción fonológica del texto quechua. Las citas del texto señalan primero el número del capítulo y después los números correspondientes a los enunciados.

4. Las campaña de extirpación de idolatrías se producen durante las primeras décadas del siglo XVII principalmente en los andes centrales del Virreinato del Perú. El propósito de estas campañas consistía en erradicar las creencias prehispánicas que subsistieron a la imposición del cristianismo. Como resultado de este proceso se destruyeron costumbres, creencias y objetos rituales. Paradójicamente, estas campañas propiciaron la recolección de testimonios que han permitido contar con detallados recuentos de estas creencias.

5. Otro de los motivos y quizá el más importante es la postergación sufrida por Guaman Poma al regresar a su comunidad. El cronista recibe como recompensa a sus servicios a la administración colonial, el haber sido despojado de sus tierras por indios del común, como se verá más adelante.

6. Este aspecto ha sido estudiado cuidadosamente por Rolena Adorno, quien comprueba la existencia de esta nueva capa textual a partir de enmendaciones posteriores en una tinta distinta a la primera redacción de 1613, la que evidencia una profunda evolución en las ideas del cronista sobretodo frente al pasado incaico y a la administración colonial, aspecto que veremos más adelante.

7. La delimitación de estos tres niveles temporales ha sido el resultado de la aplicación de categorías de análisis que imponen particiones a un relato oral de carácter mítico, caracterizado por la presencia constante de repeticiones. Uno de los ejes sobre los que se basa esta delimitación es el acto de enunciación. La enunciación proyecta en el texto un tiempo "objetivo" o tiempo de entonces en oposición al ahora, o presente narrativo (Greimas & Courtes, *Semiótica* 113).

8. El concepto de *huaca* incorpora el sema de 'lugar sagrado' por ello el 'ser sagrado' o dios está directamente ligado a un lugar geográfico como el cerro más alto de una comunidad dada.

9. Es interesante advertir que el celo religioso de Francisco de Avila, quien llegaría a ser célebre extirpador de idolatrías, pareció despertar en 1607 tras haberse producido las acusaciones en su contra. Hay que considerar que Avila fue cura doctrinero de San Damián en el repartimiento de Huarochirí desde 1597 y que no mostró preocupación alguna frente a

la persistencia de rituales prehispánicos en sus primeros diez años como cura doctrinero (Acosta 553-557).

10. Resulta interesante destacar la importancia que Guaman Poma le adscribe a la virginidad de la mujer andina. Pareciera que Guaman Poma ha asimilado los valores occidentales de la honra y se yergue como conciencia moralizadora que juzga duramente no sólo el abuso de las autoridades españolas sino el comportamiento de la mujer andina. Dice el cronista al respecto: "Y [las autoridades] andan rrobando sus haziendas y fornican a las cazadas y a las doncellas los desuirga. Y ací andan perdidas y se hazen putas y paren muchos mesticillos y no multiplica los yndios" (508).

11. Quisiera expresar mi agradecimiento a Luis Jaime Castillo por la lectura atenta y paciente de múltiples versiones del presente artículo.

OBRAS CITADAS

Acosta, Antonio. "Francisco de Avila. Cusco 1573 (?) - Lima 1647." *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987. 553-616.

Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 1989.

Greimas, A. J & Joseph Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

_____. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la theorie du langage II*. París: Hachette, 1986.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno* [¿1615?]. Ed. de Rolena Adorno y John V. Murra. Traducción de pasajes en quechua de Jorge L. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI, 1980.

Mannheim, Karl. *Ideology & Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. A Harvest / HBJ Book, 1936.

Ritos y tradiciones de Huarochirí [¿1608 - 1617?]. Ed. y traducción del quechua de Gerald Taylor. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987.

Taylor, Gerald. "Introducción." *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987. 15-37.

White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1987.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Etnoliteratura y literatura oral peruanas

La presencia de varias lenguas y culturas en el territorio peruano obliga a concebir al Perú como constituido por una sociedad multinacional, es decir, multilingüe y pluricultural. Estas dos últimas coordenadas son las que permiten definir, en el punto de su encuentro, la producción integral de las literaturas peruanas: ambas coordenadas estatuyen (no instituyen) de hecho a las literaturas como productos de los sistemas modelantes primarios procedentes de la situación lingüística original de la sociedad peruana y, a la vez, como expresión fundadora de los sistemas modelantes secundarios emanados de la diversidad cultural de esa misma sociedad.

A partir de esta base material —el fenómeno linguocultural— de producción de las literaturas peruanas, veamos a continuación las características específicas de la producción de la etnoliteratura y de la literatura oral peruanas.

I. Las diglosias literarias peruanas

Las lenguas y las escrituras peruanas cumplen, pues, la función de mantener (ni absorber ni neutralizar) en paridad de condiciones, la cultura literaria peruana y garantizan su supervivencia. Desde este punto de vista, la producción literaria peruana no es sólo obra de sujetos individuales aislados en su respectiva formación social (los autores) sino, sobre todo, de los sujetos colectivos (representados por los informantes etnoliterarios y de literatura oral) contextualizados étnica, social, histórica y económicamente. Esta hipótesis supone, en la consideración de los discursos literarios peruanos, una decisión por la socialización linguoliteraria donde prime la perspectiva sociolectal (la *logósfera*, los valores culturales del grupo) sobre la idiolectal (el *estilo*, los desempeños figurativos individuales), es decir, que las escrituras literarias peruanas serán observadas como discursos que nos hacen conocer nuestra identidad social especialmente cuando, como lo señalaba R. Barthes, las literaturas se enligan estrechamente a los lenguajes real-

mente hablados "no como una reproducción pintoresca sino como objetos esenciales que agotan todo el contenido de la sociedad" (*Le degré* 115), contenido plasmado en los innumerables sociolectos y etnolectos nacionales donde se aderezan, apercollan y hombrean —sin jerarquías ni minusvalías, pero tampoco sin escándalo ni perversión— las distintas manifestaciones textuales de las literaturas peruanas, en particular los discursos literarios producidos por los sujetos colectivos y transindividuales que incluso acceden, de esta manera, a representar directamente y sin intermediación las identidades sociales, políticas, económicas, históricas, pluriculturales bullentes en las distintas comunidades del país.

Tomando pie en esta proposición inicial, la producción literaria peruana será aprehendida a continuación de modo global, desde el estado de las lenguas y dialectos vigentes en el país, todos ellos íntimamente trabadas con la pluricultura que vivimos. Así, al hablar de nuestra situación de *diglosia literaria*, entendemos que en la sociedad peruana existe una multiplicidad de formaciones discursivas literarias, dependientes de una o más lenguas y dialectos. Esas formaciones discursivas literarias encarnan a su vez los valores fundamentales de la sociedad multilingüe y pluricultural en que se producen, muy especialmente por obra de las migraciones constantes dentro del territorio nacional, las mismas que desterritorializan de modo múltiple las lenguas y las culturas nacionales; la desterritorialización supone, al mismo tiempo, el abandono del medio rural o provinciano y el de la lengua materna ancestral: se adquiere la lenguapredominante castellana no sólo como "habla" sino también como "lenguaje de papel."

Los efectos literarios de la desterritorialización producen lo que se conoce como las representaciones literarias del desarraigo, es decir, las formaciones discursivas a ser descritas y caracterizadas desde el fenómeno de contacto, interferencia y conflicto linguoescritural. En este aspecto, siendo allí la educación y la escritura privilegio de una minoría y, en cambio, la producción literaria patrimonio de toda la sociedad, consideramos a las formaciones discursivas literarias orales y escritas tanto en la lenguas ancestrales dominadas como en la lengua predominante: por el coloniaje y sus secuelas, la asimilación lingüística y la transculturación en el Perú, afectan sus distintas formaciones discursivas literarias desde hace más de cuatrocientos años.

Como es fácilmente demostrable, todas estas condiciones describen a plenitud lo que J. C. Mariátegui y C. Vallejo llaman el "trabajo literario"[1] realizado por los sujetos colectivos e individuales productores de las literaturas nacionales reveladoras de nuestra identidad que, en su marco mayor, es descrito y explicado por la *heteroglosia literaria* peruana. Ella comprende, en efecto, el reparto funcional y global tanto de las literaturas monoglósicas como de las literaturas en situación de contacto, interferencia y conflicto lingüístico dentro del territorio (o diglosias literarias peruanas), al inquirir por la literaridad o naturaleza discursiva de los diversos textos

orales y escritos de orden literario producidos por la sociedad peruana, no como "monumentos" incuestionables sino como objetos de conocimiento a describir, interpretar y explicar dentro de las peculiares restricciones culturales que les corresponde a cada uno.

La función socializadora literaria dependiente de las lenguas y las escrituras peruanas, de sus conflictos y de su hibridación en el actual estado de la heteroglosia lingüística peruana, es observado por la heteroglosia literaria a través del examen de las vivencias discursivas realizado por los sujetos colectivos e individuales que viven dicho estado: de ahí que la producción de la literatura peruana sea definida como acto intensional de expresión estésica efectuado y manifestado en lengua y/o escritura. La heteroglosia literaria comprenderá aquí, entonces, la descripción de las condiciones del proceso de producción, difusión y recepción literaria peruana al averiguar las funciones que desempeñan los discursos literarios en esta sociedad: a la literatura circunscrita anteriormente desde la perspectiva del sujeto enunciador (informante(s), escritor(es)), como trabajo en y sobre la materia linguo-escritural, se suma ahora su comprensión por el sujeto enunciatario (oyente(s), espectador(es), lector(es)) y el conjunto de sus reacciones posibles o modalidades de percepción ante los enunciados y enunciaciones literarios. Según este último punto de vista fenomenológico, la producción de la literatura peruana será apreciada como acto de comunicación literaria, es decir, como macrovalor socioideológico de representación aceptado consensualmente en calidad de formación discursiva estésica y susceptible de ser apropiado como un bien de cultura por cualquiera de los estamentos de la sociedad peruana que lo produce. No se trata ahora de una recepción pasiva del texto —como ocurre en la comunicación normal— sino de su ejecución literaria "en el sentido musical de la palabra, la ejecución activa de la partitura que representa el texto," según las palabras de M. Riffaterre.[3]

Por la *estesia* (= apercepción —producción y recepción— del discurso como literario por cada formación social concernida, en oposición a la *anestesia* simbólica, metafórica, etc., que caracteriza la percepción de los discursos no literarios) propia de cada formación discursiva literaria peruana, se puede analizar la difracción de dichos discursos en el estado de pluricultura concomitante e inseparable del estado de heteroglosia literaria imperante: esto supone alentar la insumisión social frente a los esquemas de conocimiento de la Institución Literaria que jerarquiza, a partir de ciertos paradigmas ideológico-adstráticos de dominación cultural (universitaria, escolar, de comunicación de masas), las distintas formaciones discursivas literarias peruanas (literatura tradicional/sub-literaturas, literatura mayor/ literaturas menores, etc.). Finalmente, al comprobarse también para nuestra realidad multilingüe que no existen lenguas de clase sino discursos de clase, la heteroglosia literaria peruana perfila la evaluación diacrónica y sincrónica de los valores sociales del habla y de la escritura y sus conflictos en las formaciones sociales e ideológicas (las prácticas literarias peruanas y sus

diversos emplazamientos en la "lucha de frases," como la denomina F. Engels) resultado de la conjunción de todos esos factores.

Tomando en seguida algunos de los lineamientos desarrollados más ampliamente en un artículo anterior sobre los estatutos o regímenes literarios que permiten, en el inicio, organizar la inserción efectiva de los productores literarios en nuestra sociedad multilingüe y pluricultural, emplearé la oposición simple utilizada por la sociolingüística: *endogrupo / exogrupo*.[2] El endogrupo está compuesto, en nuestro caso, por los grupos de habla ancestral mientras que el exogrupo lo está por los grupos que manejan los dialectos castellanos del Perú. Ahora bien, los productores literarios cuya lengua materna es una ancestral o han nacido en un ambiente bilingüe o diglósico ¿en qué grupo buscan su estatuto como trabajadores literarios: ¿en su propio grupo o en el exogrupo? ¿por medio de qué lengua y/o escritura trata de pretender ese estatuto: la de su formación socioeconómica, ideológica y discursiva original o por otra?

Las inserciones resultantes serán repartidas según cuatro posibilidades de "confesionalización del habla del productor literario" cuyas fronteras son, ciertamente, permeables pues admiten zonas de intersección en la producción de la heteroglosia literaria general:

Producción literaria por medio de la cual se busca el estatuto literario		Formaciones socio-económicas y discursivas en las cuales se busca el estatuto literario	
		En el endogrupo (A')	En el exogrupo (B')
Del endogrupo (A)		1	2
Del exogrupo (B)		3	4

En el primer caso (A→A') se busca un estatuto en el endogrupo, por medio de la expresión literaria normal del endogrupo. Si el productor literario pretende obtener un estatuto absoluto dentro del endogrupo, preserva celosamente las tradiciones etnoliterarias heredadas y sólo las transmite según ciertas normas y rituales consensualmente aprobados por la comunidad. Es el caso de las prácticas narrativas y poéticas monoglósicas ancestrales del chamán. Otra es la situación del que busca un estatuto relativo en el interior del endogrupo y acepta cierta alternancia intermitente con el exogrupo; se trata por lo general del informante étnico que puede ser el mismo chamán u otro miembro del grupo quien asume el papel de portavoz de su comunidad y con ello un grado incipiente de diglosia. Este primer caso determina la producción intracultural etnoliteraria (mitos) y algunos casos de transmisión oral literaria en el país.

En el segundo caso (A→B') se encuentran los productores literarios que se identifican con el endogrupo originario y mantienen sus propias pautas culturales, pero pretenden obtener un estatuto en el exogrupo. Son, en pri-

mer lugar, los narradores de literatura oral en la costa y sierra quienes permaneciendo en su estatuto campesino, obrero, minero o profesoral, dan a conocer tanto al grupo originario como al exogrupo la producción literaria tradicional del endogrupo (leyendas, tradiciones, cuentos). Además de estos informantes de literatura oral, tenemos a la poesía anónima o autorial transmitida por medios musicales (yaravíes, música chicha, etc.), en las plazas públicas ("cuenteros", teatro de plazuela, etc.), el ejercio escolar de orden literario sobre todo en las escuelas y colegios del Estado, la llamada "literatura de reclusión" y, desde luego, los textos de aquellos miembros de la cultura ancestral que practican la escritura castellana y manifiestan por lo tanto diversos grados de diglosia al no dominar suficientemente esa escritura. El quechuahablante productor de literatura que decide, por ejemplo, escribir en castellano, desarrolla una competencia cultural diglósica fácilmente detectable en sus textos: la ultracorrección, la enunciación "motosa," entre muchos otros, son efectos de este tipo de estatuto buscado (la literatura diglósica peruana no suele ser siempre de una inteligibilidad sencilla, sino que más bien supone con relativa frecuencia, rebuscamiento y alambicaje expresivos).

A la inversa del precedente, el tercer caso (B→A') corresponde a los productores de literatura que perteneciendo originalmente al exogrupo, incluyen en sus textos temas, argumentos, figuras que toman de la cultura de un grupo ancestral con el fin de asumir una identidad cercana al endogrupo elegido y un cierto distanciamiento del exogrupo. En esta literatura alógena ocurren diversos grados de diglosia: desde el empleo de lexemas propios de la lengua ancestral elegida o representativos de un mesolecto determinado hasta la inclusión en el texto de factura castellana de secuencias discursivas completas (traducidas o no) de dicho mesolecto o de la lengua ancestral escogida. La intencionalidad que guía el logro de este estatuto (incluso por ciertas historietas o piezas teatrales que incluyen narraciones referidas a la vida en la sociedad peruana), tiende a imprimir en el discurso, como vimos, una verosimilitud local, es decir, localiza las acciones descritas, los símbolos expresados, la armadura metafórica o metonímica, en determinado referente temporal y espacial peruano costero, andino o selvático. La literatura infantil peruana y los textos literarios escolares producidos en los colegios privados se encuentran preferentemente incluidos en esta categoría.

En los casos 2 y 3 es dable observar —con direcciones paralelas pero opuestas— el prototipo de la producción literaria formal peruana, especialmente en nuestra época: el uso descentrado del lenguaje, las diglosias a plenitud. Allí ocurre con nitidez el fenómeno descrito por B. Barber[5] en los siguientes términos: "su convicción ideológica [la del productor literario 2 o 3] se cruza con su posición de clase social y determina una conducta simbólica diferente de la que habitualmente prevalece en su clase social [de origen]. Esta es una causa de la falta de correlación entre el símbolo y la posición de clase."

En el extremo opuesto al caso 1, ahora se trata de una monoglosia literaria de signo inverso (B→B') al ponerse en práctica en el texto literario generalmente escrito y versificado, las retóricas, las estéticas, las preceptivas, las poéticas o las logósferas literarias "serias" y "populares" del exogrupo en y para el exogrupo mismo. Con esta actitud discursiva, el productor literario individual o colectivo pretende sea reafirmarse como miembro integral del exogrupo sea ostentar su pertenencia raigal al estatuto otorgado por la tradición e ideales occidentales (burgueses) y más específicamente por la crítica hispanoamericana oficial y dominante: el castellano o, más bien, la creencia en las formas estereotipadas de la escritura castellana —sobre todo por los poetas jóvenes— es meticulosa y hasta exageradamente preservada.

La vertiente popular de esta categoría —considerada por la crítica como sub-literatura o "literatura menor"— abarca por su lado a la actitud *camp* de la llamada literatura de quiosco y su difusión masiva: novelas por entregas, pliegos de cordel, novela folletinesca o rosa, historietas, fotonovelas y también las radionovelas y telenovelas con guión (escritura) peruano. La literatura pornográfica, producida y difundida casi clandestinamente en el país, encuentra su rincón en este conjunto.

No es de extrañar que a través de ese estatuto relativo al interior del exogrupo, se trate, a la par, de insistir en las formas líricas y narrativas foráneas con su cohorte de influencias e imitaciones obligadas que, desde luego, tratan de reducir la distancia frente a la "gran" literatura minoritaria ("noble") o mayoritaria ("vulgar") hispanoamericana: escuelas, género, períodos, autorías, etc.; reproducción "a la peruana" de argumentos transnacionales, estilos, motivaciones (la temática a lo Corín Tellado de ciertos relatos revisteriles).

Finalmente, a la monoglosia literaria castellana congruente ejercida por el estatuto relativo de la producción literaria "seria" en el exogrupo, se suma el estatuto absoluto dentro del mismo exogrupo, vale decir, los productores literarios peruanos que escriben en otras lenguas occidentales además del castellano (especialmente francés e inglés) y que incluso se establecen definitivamente o por largas temporadas fuera del territorio peruano: ambos estatutos determinan el abanico expresivo de nuestra literatura académica.

En el estatuto 1 como en el estatuto 4 ocurre entonces, aunque de manera contradictoria, la centralización verbal y/o escritural e ideológica en una de las lenguas nacionales o, como acabamos de ver, en una lengua extranjera.

De esta manera, el aparato ideológico literario peruano (en el sentido que da L. Althusser a la noción de Aparatos Ideológicos del Estado) no se identifica con uno u otro de los 4 estatutos y sus zonas de intersección por separado, sino que está por encima de ellos y se realiza como aparato ideológico ensamblador, como un objeto de conocimiento que puede ser abordado en calidad de disciplina científico-social. Pero en el Perú este aparato está, a la vez, dividido en la medida misma en que la hegemonía que pre-

tende la monoglosia literaria castellana (por medio de la Historia y la Crítica Literaria Oficiales) arriesga su propio funcionamiento al demostrarse la producción paralela y continua de hechos literarios que no abarca esa hegemonía, que la desbordan en razón de su naturaleza diglósica.

Bajo ese presupuesto, la unidad dividida del aparato ideológico literario peruano pone de manifiesto un desdoblamiento de la tipología de los discursos literarios que va a la par de la dialectalización perenne de la heteroglosia lingüística nacional. Las formaciones discursivas literarias corren el mismo destino, al desplegarse su práctica —separada y sin subordinación— tanto espacial como temporalmente a lo largo y ancho de todo el territorio nacional. De inmediato, sin más trámite, se produce un claro fenómeno de quiebra expresiva: una literatura criolla en lengua castellana perpetúa, desde hace siglos, un sentimiento de ruptura radical respecto de la gran masa de hablantes de las lenguas ancestrales peruanas que poseen una rica tradición oral y etnoliteraria, pero no disponen de una literatura escrita. No es extraño, entonces, que en la compartimentalización del saber en los centros superiores de estudio e investigación (las instituciones de control literario: universidades, institutos, fundaciones), las literaturas orales y etnoliterarias hayan sido recluidas en los Programas de Antropología, mientras que las literaturas académicas sean el único objeto de conocimiento de los Programas de Literatura (por más que, en algún caso, la literatura oral haya sido aceptada ancilarmente). De hecho, ese espíritu de campanario cuyo fin es institucionalizar la subjetividad en forma de élite (en el Perú, la escritura y la lectura literarias en castellano son, ciertamente, un símbolo de estatuto, un índice de posición social), disocia lo que debe ser comprendido como un fenómeno de producción unitario y así se llega a eliminar otras expresiones literarias: ¿dónde se estudia la literatura infantil u obrera, de quiosco o de reclusión? Textos considerados como de poca monta constituyen el *xaronismo* literario, es decir, aquella especie de infraliteratura "destinada al pueblo que *no sap de lletra*" como sostiene R. Ll. Ninyoles.

Si bien algunos críticos han oído tocar las *sampoñas* y *tarqas* de las literaturas marginadas del país e incluso de la literatura oral y de la etnoliteratura, las escuchan bajo el intonso "tatachín" que han dado en llamar "heterogeneidad," demostrando así, ciertamente, que no saben dónde ni cómo apreciar su melodía ancestral y colectiva; sus declaraciones de buena voluntad para con estas literaturas (concesión displicente a los tiempos) a la par que su nulo interés por proponer criterios de estudio y análisis, demuestran a todas luces que esos propósitos son demagógicos y abusivos en cuanto a sus fines "estrictamente literarios." Así, en esas Críticas se termina por sostener implícita o explícitamente que la diglosia literaria ¡es una prueba de las posibilidades de la lengua castellana predominante!

Pero la existencia misma de una situación lingüística —y a esto no escapa una diglosia que se forma con lenguas sin escritura y con escritura— produce siempre un intercambio entre lo oral y lo escrito y de este inter-

cambio se nutre gran parte de la producción literaria. A pesar de lo banal de semejante constatación, la sociología de la literatura peruana se acantona en una sociología de la comunicación impresa. Y esa sociología de lo impreso ha llegado a rechazar las lenguas o las diglosias literarias que no acceden a la imprenta de modo masivo; ellas han sido "abandonadas" sea a la sociolingüística de las minorías (en términos de B. Berenstein, "sociolingüística de los pobres," de los "oprimidos") sea, como ya lo vimos, a la antropología y a la etnografía. En pocas palabras, se destaca sus virtudes étnicas y se disfraza su función literaria.

La coyuntura descrita es más aguda en el Perú que en otras sociedades donde la relación oral-escrito es únicamente una relación entre dos registros de una misma lengua (como en el castellano dialectal de España y su normalización escrita); aquí ella se da entre dos lenguas o más, las mismas que contemplan dialectalizaciones particulares, provincialismos, peregrinismos, sabires e hibridaciones. Es, entonces, normal que desde la perspectiva de la diglosia literaria, seamos muy sensibles a las insuficiencias de una teoría de la escritura y de una sociología de la literatura que no toma en cuenta esta articulación dialéctica entre lo oral y lo escrito, y al propio tiempo, se solicite una transdisciplina, una sociología de la diglosia literaria o, mejor, una sociolingüística de la literatura que estudie la coexistencia de los diversos sistemas de expresión literaria presentes en el país, a partir de la polifonía dialectal de la oralidad y sus contactos interlectales. Esto incluye indudablemente, en primer lugar, a la etnoliteratura y a la literatura oral campesina, obrera y minera.

La sociolingüística de la literatura peruana se dedica, pues, a estudiar inductiva y deductivamente los universos y campos semánticos intra— e interculturales, tanto individuales como colectivos, en la magnitud pancrónica (sincrónica y diacrónica) que le compete. Ella defiende la hipótesis de que toda la producción literaria peruana actual y pasada, sus productos literarios existentes y emergentes, constituyen polisistemas distintos manifestados a través de diversas prácticas discursivas que se correlacionan y se enfrentan entre sí; estos polisistemas explican la dinámica dialéctico-histórica de los hechos literarios en general y de las transformaciones intertextuales en su evolución. Para esta hipótesis, por ejemplo, una cosa es el canon "empirismo naturalista" de los relatos de las formaciónes discursivas literarias alógenas y otra, distinta, el "realismo andino" de muchos escritores serranos no repertoriados por la Crítica Literaria Oficial y que constituyen las formaciones discursivas literarias propiamente andinas.

Veamos ahora con algún detalle estos aspectos. Por lo pronto, la Institución Literaria peruana cuya taxonomía corriente se encierra en las expresiones escritas, restringe la enunciación literaria peruana total a la relación escritor-lector y con ello termina por crear oposiciones irreductibles que afectan inmediatamente la compartimentalización del "saber" que se hace cargo de esta producción literaria. Pero el mensaje escrito es un monólogo

en su esencia, sólo interpela a cada uno de sus casuales lectores de modo imaginario (comunicación indirecta); en cambio, por sus condiciones de enunciación, el mensaje oral es producto del contacto concreto de dos o más locutores efectivos y si ese mensaje adquiere una forma literaria, ella es determinada inmediatamente por la elección cultural operada por dichos locutores para significar esa relación, la literatura efectiva del pueblo como agente directo del acto lingüístico provisto de todas las funciones inherentes al acto de comunicación específicamente literario (R. Jakobson): considérese solamente la íntima articulación entre el trabajo de producción agrícola y las literaturas oral y etnoliteraria. Trabajo agrícola y trabajo linguoliterario se unen allí indisolublemente, cada uno se explica en el otro y por el otro para enunciar literariamente el verosímil de experiencias comunes a todo el grupo social. Aceptar desde aquí como lo hacen las Historias y Críticas Literarias que las literaturas peruanas pueden ser evaluadas con los "mismos" criterios estéticos que, por ejemplo, las literaturas europeas (y no como trabajos singulares efectuados desde la realidad diglósica peruana), implica necesariamente suponer una jerarquía al mismo tiempo social y estructural de los códigos manifestados en los textos y, en suma, sostener el predominio logocéntrico al enjuiciar determinada ocurrencia textual.

Dados, pues, los esquemas de comprensión literaria utilizados por la Historia y la Crítica al uso, el encuentro entre la oralidad y la escritura no se da entre dominios complementarios dentro de un único objeto de conocimiento sino que son, allí, dos conocimientos incompatibles representadas por parejas de oposiciones prácticamente irreductibles como las siguientes: alfabetismo/analfabetismo, cultura académica/cultura popular, individual/ colectiva; literaturas de origen foráneo/ancestral, citadino/campesino, ritual/ impreso; con versiones/variantes; venal/ no venal; imitadora/paradigmática; etc. Ellas suelen ser distinguidas por sus lugares de difusión y recepción tradicional, por ejemplo, en círculo alrededor del chamán aborigen/entre los gurús de un jurado literario, en las librerías/en las comunidades, en las clases de antropología/en las clases de literatura y por los contextos de evaluación como la apreciación literaria *ad status* (la elocuencia, el buen gusto, las metáforas nobles, la emotividad delicada, los efectos estéticos, el suspenso, las frases gramaticales y los versos sublimes) o la valoración marginal (la motosidad, el tono directo, los temas triviales, los tacos y otras groserías, los enunciados agramaticales, la lengua vulgar, la coprolalia).

No se trata naturalmente de agotar aquí las características de la producción literaria peruana que impiden, desde el balcón Oficial de la Historia y la Crítica Literaria, su comprensión como un ente total, las formaciones discursivas literarias y los hechos literarios que les corresponde; sólo intentamos, una vez más, mostrar el hecho de que las formaciones discursivas literarias en el aparato ideológico literario peruano comprenden elementos diferentes que deben ser integrados en un esquema que respete la diversidad de sus manifestaciones y no sólo el vector referencial escritor-lector

(cosa que idealista y positivamente pretende esa Historia y Crítica Literaria), es decir, un objeto de conocimiento verdaderamente totalizador donde combaten las desigualdades, las contrariedades, las contradicciones, las implicaciones comunes al enfrentamiento entre las formaciones sociales.

En este extremo, la sociolingüística de la literatura peruana comienza por sustituir el acto de interlocución literaria "ideal" (emisor : receptor :: escritor : lector) presupuesto también en cierta teoría literaria peruana actual, por un acto de interlocución literaria en vernáculo o en diglosia (donde se enfrenta la elección de las estrategias de la expresión distribuidas no sólo en lenguas diferentes sino en situaciones de diglosia diversa). Ella sustituye al autor "ideal" de esa teoría literaria por el escritor en situación de monoglosia o de diglosia, esto es, en la encrucijada misma de la articulación fonía/grafía. Una primera constatación salta a la vista en este orden de cosas: mientras los informantes de etnoliteratura y literatura oral no tienen conflicto alguno con la lengua en la cual emiten sus relatos y poesías, los narradores y poetas que han querido representar la identidad auténticamente peruana en escritura, no han podido cerrar los ojos a la existencia de las distintas lenguas nacionales, sus dialectos, mesolectos, sociolectos e, incluso, el interlecto en formación. Efectivamente, esta lealtad literaria por las lenguas, un verdadero enfrentamiento del escritor con las formaciónes sociales que quiere textualizar, se le encuentra prácticamente en todos los discursos literarios propiamente peruanos: desde la etnoliteratura hasta la literatura académica, allí se representa el amplio espectro linguocultural del país. Vista de ese modo, la literatura peruana deja de ser patrimonio exclusivo del esfuerzo de una élite de autores consagrados e infatuados hasta el colmo (el carácter aúlico de la literatura oficial), para extenderse y comprender la tarea literaria anónima de las comunidades en sus sociolectos y etnolectos, tarea que dando un paso radical, opta por el compromiso mayor, el de la autoctonía como arma de expresión literaria.

Una segunda constatación nos dice que esta lealtad es cerrada, limitada a la expresión literaria en castellano —donde se inserta, a modo de marquetería, ciertos términos o formas de habla del pueblo "motoso" para acentuar un realismo narrativo o "color" local— o al empleo de una sola lengua ancestral como en la etnoliteratura. Pero eso no es todo; podemos comprobar también la existencia de una multitud de textos literarios orales y escritos donde la lealtad es abierta, queremos decir, una lealtad que cabalga entre dos o más "mundos" peruanos y entonces su tarea es representar no las lenguas independientemente consideradas, sino sus contactos, sus interferencias y sus conflictos (cuando el relato escrito se halla fuertemente ligado al relato oral —como en muchos de J. M. Arguedas—, éste presupone un doble inteligible, el literario occidental y el étnico andino). No otro es el criterio de G. Churata[8] cuando preconiza que "una posibilidad de literatura americana quedaría resuelta (se entiende para el área del Tawantinsuyu) si los escritores americanos pudieran emplear el aymara y el kheswa." Ambas

lealtades caracterizan así la producción literaria diglósica peruana, una manifestación discursiva de la heteroglosia lingüística y la pluricultura nacionales.

Dicho esto, es conveniente hacer una distinción suficientemente clara entre la tradición oral —literatura oral y etnoliteratura— y la lengua hablada que en el Perú puede ser monoglósica castellana, ancestral o mesolectal. Lo que funda como literario tanto un texto oral como escrito, es su estructura narrativa o poética, esto es, un conjunto de funciones y motivos relativamente independiente de su manifestación; por eso, el texto oral es el testimonio de la fuerza de las estructuras narrativas y poéticas elaboradas en el transcurso del tiempo (en la historia) por el sujeto colectivo y, a la vez, de la libertad de discursivización en la comunicación. A ello se refiere C. Lévi-Strauss[9] cuando nos dice que "de hecho, todas las sociedades humanas tienen una historia, igualmente larga para cada una, puesto que esta historia se remonta a los orígenes de la especie;" o A. Colombres quien denuncia las historias de la literatura que sólo mencionan a la literatura ancestral precolombina transcrita al castellano y no historizan su continuidad: ellas pretenden, nos dice Colombres,[10] "fijar las culturas indígenas en el estado en que se hallaban al ser sojuzgadas, negándoles la paternidad de todo cambio posterior, [ésta] ha sido la forma de neutralizarlas, de convertirlas en objetos de una acción histórica ajena, en meras lacras del presente, sin puertas al futuro." Es por ello que se precisa, además de la inserción del texto en su propio espacio sociocultural, su inmersión en la propia temporalidad histórica y económica, en el marco lingüístico y literario que le compete y más allá del discurso de la Historia de la Literatura Peruana actual, a la par, monolingüe isócrona y academicista.

Sólo así podremos dialectizar las Historias de las Literaturas Peruanas y la trenza histórica general de su evolución: la serie de textos orales y escritos (o graficados) literariamente significativos podrá, entonces, ser organizada desde la temporalidad (duración o subsistencia) y constituir la historia englobadora de la literatura peruana. Ella comprenderá —sólo entonces— los procesos históricos a partir de los cuales se realizan las transformaciones discursivas literarias, al inquirir sobre las condiciones de transformación entre formaciones discursivas dadas, como efecto de las reconfiguraciones y rupturas ideológicas dentro del grupo productor.[3]

2. Esquema comprensivo de la producción literaria oral

En este apartado se tratará de describir, interpretar y explicar de modo esquemático cómo funcionan en la sociedad peruana los textos literarios orales en situación interétnica e intersocial. Nuestro oficio consistirá ahora, en relación directa a la oralidad, en averiguar cuál es el estatuto y la función del trabajo (transformación) continuo, más o menos conciente, de los mate-

riales linguoliterarios y culturales que se rememoran en las formaciones discursivas orales, por los sujetos colectivos que son las formaciones sociales étnicas, campesinas, obreras. Cualquiera que sea el caso, el análisis de los textos orales y escritos de las diglosias literarias peruanas requiere de la inserción previa de esos textos en la *ecoesfera* que les corresponde, es decir, en su propio entorno cultural desde donde se puede legitimar sus interpretaciones (la interpretación sociocultural es, ciertamente, la única capaz de identificar los valores de significado y de sentido que contiene el texto y sus alcances dentro del patrimonio cultural correspondiente).

Son precisamente las ecoesferas denominadas etnolecto y sociolecto las que permiten considerar las dos expresiones literarias orales peruanas muy relacionadas entre sí, pero diferenciadas por su orden de producción. En primer lugar, la *etnoliteratura peruana* es un producto de los distintos *etnolectos* que obran en nuestra sociedad multilingüe y pluricultural. Producida en las etnias selváticas y andinas, ocupa como se ha visto la función (A→A') en el diagrama general de las diglosias literarias peruanas y su conversión en narrativa tradicional o su depredación simple y llana, va de consuno con la despoblación de esas mismas etnias que sufren migraciones masivas o se extinguen. Por su raigambre eminentemente intracultural, comprende las narraciones aborígenes más auténticas del país, ya que en estas formaciones discursivas literarias se exponen los valores semánticos (i. e. culturales) de orden mítico exclusivos de cada nación peruana: al carecer de "enigmas" a resolver por la comunidad productora y receptora a la vez, allí se deja entrever los verosímiles socioculturales consensualmente aceptados. Esta es igualmente la razón por la que en nuestra etnoliteratura no se encuentran referencias a las llamadas "situaciones de narración" o alusiones a la intervención sea del narrador o del narratario que si exige, por ejemplo, la ambigüedad en materia de veracidad común tanto a los relatos orales como a la novela.

Por su parte, la *literatura oral peruana* se disemina especialmente en la costa y sierra entre los sociolectos campesinos y mineros; es transmitida de padres a hijos o de abuelos a nietos y constituye la llamada tradición oral del país. En razón de su filiación intercultural (son formaciones discursivas literarias que revelan el bilingüismo y las diglosias quechua-castellano, aimara-castellano, etc.) ha sido incluida en el apartado (A→B') y sus narraciones poseen temáticas compuestas por la participación, en diferentes dosis, de las corrientes narrativas migratorias adstráticas, particularmente hispanas y ancestrales latinoamericanas (por ejemplo, nuestra tradición oral contiene muchas variantes de la tradición oral española, árabe, mexicana, ecuatoriana, boliviana). Los dichos, máximas, locuciones fijadas, de la llamada sabiduría popular, son acogidas en estas narraciones en calidad de moralejas (vicios a evitar y virtudes a practicar: la moralidad vehiculada a través de la literatura oral es una convivencia eficazmente compartida por la colectividad, una forma de didactismo comunal). Todo ello explica el

empleo muy difundido del presente absoluto y del futuro de generalización en estos discursos de literatura oral, a diferencia de, por ejemplo, las anécdotas que obran con relatos lineales en el presente de la narración. Sin embargo, en estas formas literarias se encuentra sólo limitadamente los diálogos, las descripciones, los narradores secundarios, el suspenso, los retratos, las puestas en perspectiva. Los personajes suelen carecer de nombres, pero se hallan excesivamente individualizados por la localización de los acontecimientos relatados; esa localización se logra por la inserción de múltiples "efectos de realidad" dirigidos a fijar las connotaciones culturales, argumentadas en forma de clichés ideológicos y simbólicos regionales.

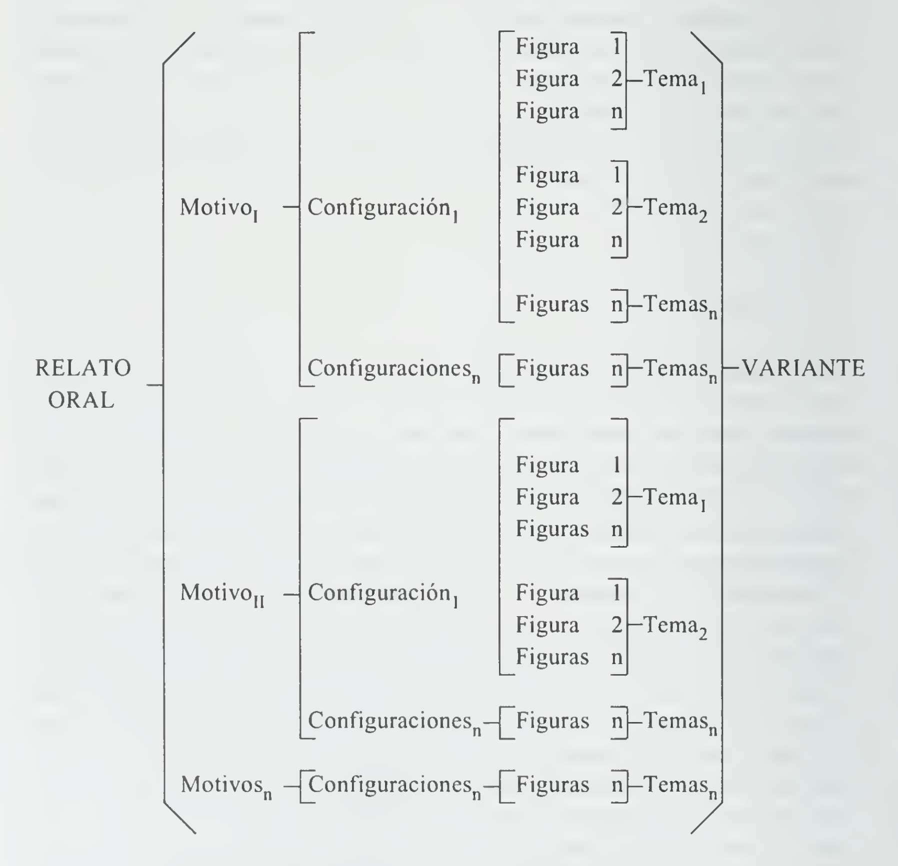
Se incluye dentro de estas formaciones discursivas literarias de tradición oral a las "leyendas" que, producidas con características semejantes a las anteriores, se distinguen sin embargo por su procedencia: sus contenidos temáticos son narrativizados a partir de ciertos referentes locales verosímiles (micro-históricos), simbólicos y míticos (por ejemplo, las leyendas relativas a ciertas estantiguas —las "antibas" y las "gentilas"— entre el campesinado de la costa norte, originadas en la presencia de las momias y las huacas; la leyenda del *qarqachu* en Yauyos y los Andes centrales nacida del tabú del incesto, etc.). Los diferentes sociolectos del pueblo peruano conservan a través de este tipo de relato oral el recuerdo de sus creencias ("del vulgo"), anécdotas lugareñas, acontecimientos comunales o cósmicos extraños, milagros, etc., es decir, el conjunto de experiencias populares extraordinarias de cada región.

2.1 El cotexto

La cuestión siguiente a describir y explicar será, entonces, ¿cómo un discurso literario oral y etnoliterario peruano se hace texto? Diremos que a partir de la tensión que el narrador establece entre un tema o varios elegidos de cierto repertorio virtual en el sociolecto o etnolecto productor, se actualiza ese o esos temas en forma de relato gracias a determinado Programa Narrativo y a las configuraciones narrativas que se harán cargo de él o ellos. De ese modo, cada sociolecto y etnolecto posee —en competencia— su propio repertorio de temas (sería inimaginable encontrar, por ejemplo, el tema del "vivo trasvestido de tonto" o del "pendejo," si se quiere, típico de la literatura oral de la costa norte, dentro del repertorio etnoliterario aguaruna y a la inversa, el tema aguaruna de "la shipitna" en el sociolecto campesino de Lambayeque...) que el narrador presenta —en performance— bajo la forma de uno o varios *motivos* figurativizados de cierta manera, es decir, en forma de variante textual determinada.

En nuestras culturas orales, cada vez que se enuncia un relato éste es, por ello mismo, la manifestación de una paradoja: es un texto estrictamente puntual —fruto de una maduración que se pierde en el tiempo— y a la vez

provisional, variante de uno o más Programas Narrativos complejos que se cristalizan, cada uno, como estructuras narrativas y como proyectos semánticos de valores simbólicos sujetos a modificaciones y sustituciones, íntimamente enraizados en la evolución histórica de la comunidad social que los emana. Todo texto literario oral y etnoliterario peruano es, pues, un producto cultural bifronte: es, de una parte, la expresión costera, andina o amazónica puntual de ciertas constantes universales —los motivos— que justifican su tratamiento como actos discursivos concurrentes con otros similares de la cultura universal y, de la otra, debido a su movilidad y a sus mutaciones —como variante— es un objeto textual preciso, mostrando así su inmensa potencialidad narrativa que al amoldarse a los cambios y accidentes sociales, se presenta siempre como una experiencia de las vivencias cotidianas e imaginarias que contienen los datos fundamentales del universo axiológico e ideológico compartido por el grupo. Una vez indicados estos aspectos generales, veamos luego la composición interna o intratexto de los relatos de literatura oral y etnoliteratura peruanas:



Visto entonces como producto literario, un relato oral peruano cualquie-

ra aparece como una composición relativamente estable de ciertos motivos concatenados en secuencia. Pero los motivos en los relatos peruanos como en las formas literarias "simples" de cualquier sociedad, son en esencia unidades móviles que tienen —cosa que destacan A. J. Greimas y J. Courtés— la propiedad de *emigrar* entre relatos diferentes de un universo cultural determinado o fuera de los límites de un área cultural. Desde este último punto de vista, cada motivo perteneciente a las literaturas orales peruanas posee un sentido independiente de la significación funcional que le otorga el relato total donde está inmerso (texto-ocurrencia), y por ello se le puede delimitar y analizar como una unidad figurativa invariante en sí misma, persistente a pesar de los cambios de contextos y de las significaciones funcionales secundarias (funciones narrativas y discursivas variables) que adquieren con el entorno narrativo (diferentes cotextos en que se le utiliza); se constituye, en tal sentido, como un bloque estructural relativamente fijo, cosa que se observa al circunscribir, por ejemplo, el motivo *creación* dentro del ciclo mítico de Núnkui (etnoliteratura aguaruna), en el ciclo mítico del Padre-Dios (etnoliteratura huitoto) o de Pariacaca (etnoliteratura andina).

En efecto, la recurrencia de un grupo de figuras dadas en un conjunto definido de variantes, demuestra que algunas de ellas se correlacionan prácticamente siempre con una misma función sintáctica: en la etnoliteratura huitoto, por ejemplo, la "araña" y la "avispa" se encuentran de modo constante en posición de *sujeto operador* (/agente/), independientemente de su cotexto de empleo; otras pueden desempeñar no importa qué rol sintáctico: en los manuscritos de Huarochirí, por ejemplo, las "piedras" ocupan indiferentemente las posiciones de /objeto/, de /sujeto de hacer/, de /sujeto de estado/, e incluso de simples atributos. Por otro lado, las figuras mantienen relaciones paradigmáticas organizadas como códigos míticos relativos al universo sociocultural subyacente: en la literatura oral costera, por ejemplo, las unidades figurativas manifestadas como "sillas de playa," "servicio de oro," "maletita" —todas unidades figurativas adyuvantes sea de valor (las dos primeras) o modales (la última)—, constituyen un paradigma topical de aferencias que reune los objetos mágicos o talismanes proveedores de bienes y servicios, opuesto a los objetos corrientes, ambos de procedencia alógena occidental.

En este sentido, los códigos figurativos obtenidos a partir de un determinado corpus de motivos, es característico —debido a sus propias articulaciones— de una formación discursiva literaria oral dada, la misma que presenta un universo semántico homogéneo coextensivo al conjunto de tradiciones populares transtextuales de cada comunidad peruana. De hecho, esos mismos códigos figurativos se les encuentra en las leyendas, las creencias, costumbres y ritos; por ejemplo, si se observan los personajes que acompañan los bailes en honor de la Virgen de la Candelaria en las festividades celebradas en Puno durante el mes de febrero, es fácil constatar que ellos se refieren a personajes de la literatura oral quechua, aimara y caste-

llana de la zona: los "osos" que danzan en medio de las comparsas de ángeles y demonios representan al héroe "Juan el oso" de dicha tradición oral.

Por lo visto, las figuras en la etnoliteratura y en la literatura oral son la actualización de un proceso de simbolización sociocultural o, mejor, son simbolizaciones en acto de cristalización sociolectal en forma de relatos: las figuras no son, desde este último enfoque, entidades autónomas sino que pertenecen a esos *conjuntos figurativos* llamados configuraciones subtendidas por una forma narrativa que les da sentido y que organiza el componente temático. A su vez, la suma de las variaciones de una determinada configuración hacen de esta un prototipo concurrente, es decir, ese paradigma que hemos llamado *motivo*. Las variantes textuales nacen justamente por la variación de los motivos y de las configuraciones que se hacen cargo de sus respectivos temas, afectando la economía del conjunto del relato; en tal sentido puede observarse que varios relatos orales gravitan alrededor de un mismo tema, tema que ellos mismos se encargan de ilustrar. De ahí igualmente que cada motivo se constituya con una o más configuraciones discursivas (en el interior de un relato) transtextuales cuya organización sintáctico-semántica autosuficiente es susceptible de integrarse en unidades discursivas más amplias (relatos como dispositivos de conjunto). Gracias a esta facultad del motivo se podrá, en su momento, repertoriar la serie de configuraciones discursivas de un área cultural peruana dada, por ejemplo, del área andina, y establecer la tipología de los estereotipos socio— y etnoculturales que la caracterizan.

A diferencia de las figuras que si bien poseen sus significados en lengua y sólo adquieren sentido desde que ingresan en un relato, es decir que ellas son tematizadas por fuerza en el componente temático, éste último es plenamente independiente del discurso en que se encuentra. En efecto, ese componente se caracteriza por su articulación sintagmática ajustable o adaptable a una estructura sintáctica dada; en otras palabras, lo temático narrativo de los textos orales peruanos es un semantismo mínimo de un Programa Narrativo simple o complejo, esto es, de un recorrido narrativo completo y que, en consecuencia, se presenta como un dispositivo actancial que posee toda una organización modal, poniendo en relación de conjunción y disjunción a los sujetos y a los objetos. Es, pues, este dispositivo temático narrativo el que reune sus figuras dándoles un sentido: cada grupo de figuras así reunido en una variante de un relato dado, es subtendido por una forma temático narrativa que permite situar tales elementos constituyentes unos en relación a los otros, en el eje sintagmático. Todo ello se conoce técnicamente como encadenamiento isótopo de figuras que conforma, al ser correlativo a un tema, una asociación de figuras propias del universo cultural donde se localiza la variante: ahí una figura evoca otras dentro de un determinado campo semántico y/o léxico, fenómeno que desde luego permite explicar las variantes dentro de un corpus elegido.

No obstante lo dicho, el reconocimiento, la descripción y la tipología di-

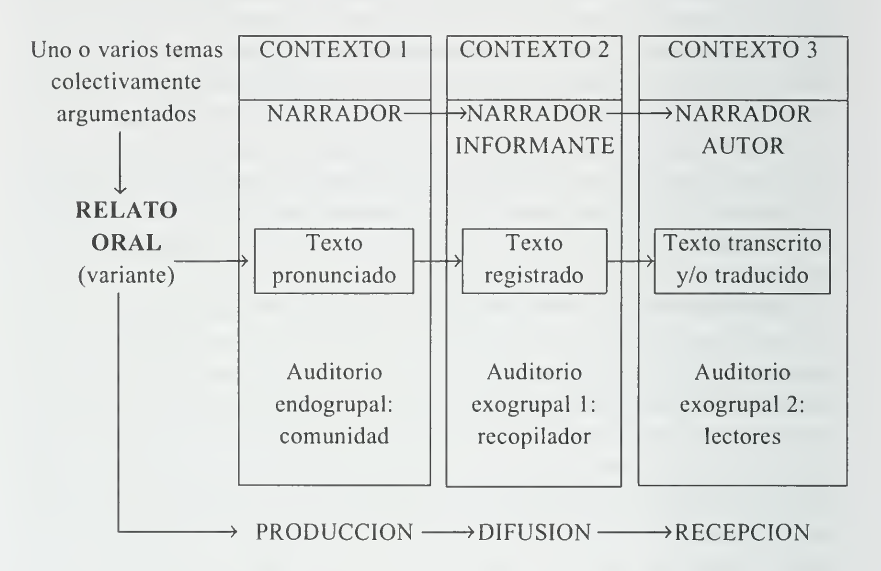
rectos de estas unidades narrativas móviles que son los motivos, no procede fuera de los textos de los relatos mismos tal cual han sido concretamente enunciados. Siguiendo el conocimiento semiótico de la oralidad, el motivo establece con el relato mayor en que se halla incluido relaciones sea de invariancia sea de variación: si se toma la estructura narrativa abstracta del relato completo (es decir, con todos sus recorridos) en tanto invariante (por ejemplo, el ciclo mítico de Pariacaca completo), el motivo es una variable y a la inversa (por ejemplo, allí mismo el *motivo del desafío* y sus distintas configuraciones ora temáticas ora figurativas o ambas). Por eso, considerado en su realización dentro de determinado relato, el motivo no es un nivel estructural independiente de las articulaciones narrativas y sólo puede ser definido en relación a ellas: cualquier texto de etnoliteratura o de literatura oral peruana es, por definición, una variante socio— y etnocultural precisa. Para que el motivo sea tenido como un plano estructural autónomo, debe ser observado así en un marco de abstracción suficientemente amplio como para integrar en él su variación migratoria a través de las lenguas y dialectos peruanos.

Además de lo dicho debemos tener en cuenta que las variantes no son sólo las formas externas que adquieren los relatos por intervención del idiolecto narrativo del narrador; ellas son, sobre todo, la expresión de "lo decible" socialmente admitido, esto es, de lo enunciable permitido por la comunidad en que el relato se produce, dejando así entrever la norma sociolectal que lo cauciona: desde el léxico empleado hasta las claúsulas e incluso las secuencias mayores, nada es arbitrario, todo es allí plenamente suscitado. Se trata de un verdadero juego dialéctico entre lo conservado (el motivo) y lo formulado (la variante) que revela, a más y mejor, la característica fundamental de la evolución social, de las desemantizaciones y resemantizaciones del saber legitimado por y en la comunidad productora. Las variantes son los fenómenos textuales que demuestran, entonces, en términos generales, los modos como un relato oral se adapta a las situaciones contextuales que lo producen, su función en las tradiciones culturales de las diversas comunidades, sus maneras de perduración y transmisión, e intratextualmente, el espesor semántico de los contenidos figurativos y simbólicos que porta así como su formalización sintáctica. En este aspecto, el cúmulo de variantes y su combinatoria tiende a la constitución sistemática de un sentido total, cosa que se constata claramente en cualquiera de los grandes corpus orales y etnoliterarios peruanos.

2.2 Los contextos

¿Cuáles son, ahora, las características que dentro de la producción literaria total de la sociedad peruana, permiten hablar de formaciones literarias orales y etnoliterarias? Veamos en seguida su proceso específico de realiza-

ción como formación discursiva literaria desde una perspectiva global que no sólo comprenda el fenómeno dentro de la comunidad original que lo produce, sino también en su transformación al cambiar de contexto siempre dentro de la sociedad peruana. En el siguiente diagrama —que no incluye la producción de poesía oral y etnoliteraria, ya que nos llevaría a tratar aspectos de figurativización, escansión, ritmo, muy complejos— se parte del criterio según el cual el propósito, el proyecto de un texto literario, decide su estatuto literario social:



Aquí, en el contexto 1, el texto pronunciado es reconocido en su totalidad o en parte por el auditorio y el narrador, al presentar su variante, hace intervenir en la norma sociolectal del grupo su participación idiolectal; en ello consiste la "habilidad" —no la "novedad"— de ciertos narradores orales prestigiosos en las diversas comunidades del país a quienes se les pide "tomar la palabra" en nombre de la colectividad. Intervienen, además de las circunstancias de enunciación características de este contexto —por ejemplo, los ritos y ceremonias del acto de narración etnoliteraria sólo se exteriorizan en las circunstancias que cada comunidad instaura—, la gestualidad, la mímica, la entonación y las impostaciones verbales que en el segundo contexto se reducirán enormemente, para desaparecer en el tercero. Una descripción puntual de esas circunstancias de enunciación de la literatura oral, es incluida por J. M. Arguedas en el "Primer diario" (día 13 de mayo) de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; allí compara a "ese [Gabriel] García Márquez que se parece mucho a doña Carmen Taripha, de Maranganí, Cuzco":

Carmen le contaba al cura, de quien era criada, cuentos sin fin de zorros, con-

> denados, osos, culebras, lagartos; imitaba a esos animales con la voz y el cuerpo. Los imitaba tanto que el salón del curato se convertía en cuevas, en montes, en punas y quebradas donde sonaban el arrastrarse de la culebra que hace mover despacio las yerbas y charamuscas, el hablar del zorro entre chistoso y cruel, el del oso que tiene como masa de harina en la boca, el del ratón que corta con su filo hasta la sombra; y doña Carmen andaba como zorro y como oso, y movía los brazos como culebra y como puma, hasta el movimiento del rabo lo hacía; y bramaba igual que los condenados que devoran gente sin saciarse jamás; así, el salón cural era algo semejante a las páginas de los *Cien años* . . . aunque en *Cien años* hay sólo gente muy desanimalizada y en los cuentos de la Taripha los animales transmitían también la naturaleza de los hombres en su principio y en su fin. (14)

En consecuencia, el fenómeno de producción, difusión y recepción del relato oral al interior del contexto 1, debe ser observado sólo bajo el referente implícito o explícito proporcionado por los valores ideológicos, simbólicos, axiológicos y míticos, que definen la experiencia social de la colectividad respectiva; de no ser así, es muy fácil viciar la interpretación de las condensaciones y expansiones semánticas dentro de la economía narrativa de este tipo de literatura (entre otras razones, por el bagage cultural plenamente compartido entre el narrador y su auditorio "natural").

En el contexto 2, el recopilador da ya una perspectiva documental al texto oral, desde el momento en que incentiva al narrador y lo convierte por ello mismo en informante, información que se obtendrá en el sentido predeterminado por la finalidad que persigue dicho recopilador. Esta orientación generalmente dirigida hacia la demostración antropológica o folklórica, convierte lo que en el contexto 1 es una expresión cultural en un documento manipulable por un "saber" occidental. La recuperación de este objeto de cultura ancestral por la cultura oficial del exogrupo será completada al convertirse al informante —aquí, en el contexto 3— en autor y a su documento en monumento de cultura antropológica, folklórica y hasta psicoanalítica (¡hemos visto utilizar a los relatos orales precolombinos como fuente de información psicoanalítica... del incario!) que representará no sólo al endogrupo —representación legítima— sino también al exogrupo.

La visión que tiene la sociolingüística de la literatura sobre este tipo de manifestaciones culturales, trata al contrario de observar al texto etnoliterario u oral no como documento o monumento (para enseñar, demostrar, informar), sino como manifestación emotiva, simbólica, metafórica de una colectividad social, es decir, una manifestación absoluta y plenamente literaria del "saber social no profesionalizado" en el sentido que estos textos —lo señalaba R. Barthes— son tan enciclopédicos como los textos literarios escritos: en unos y otros

> la literatura hace girar los saberes, ella no fija ni fetichiza a ninguno; les otor-

> ga un lugar indirecto, y este indirecto es precioso. Por un lado, permite designar unos saberes posibles insospechados, incumplidos: la literatura trabaja en los intersticios de la ciencia, siempre retrasada o adelantada con respecto a ella. . . . Por otro lado, el saber que ella moviliza jamás es completo ni final; la literatura no dice que sepa algo, sino que sabe *de* algo, o mejor aún: que ella les sabe algo, que les sabe mucho sobre los hombres. Lo que conoce de los hombres es lo que podría llamarse la gran *argamasa* del lenguaje, que ellos trabajan y que los trabaja, ya sea que reproduzca la diversidad de sociolectos, o bien que a partir de esta diversidad, cuyo desgarramiento experimenta, imagine y trate de elaborar un lenguaje-límite que constituiría su grado cero. (*El placer* 124-125)

En el contexto 3, el texto puede sufrir una transliteración simple con ligeras intervenciones del transcriptor y del traductor o una verdadera resemantización por modificaciones, supresiones, adiciones, esto es, por cambios orientados a adaptar el texto para su recepción por el exogrupo. Esta recreación —que algunos llaman "literaturización de la oralidad"— supone siempre una serie de aclaraciones compensatorias que el recopilador da a su lector en forma de prefacios, notas o glosas donde se comentan los conocidos estereotipos de la cultura académica etnológica, folklórica y hasta filológica dominantes en el exogrupo, principalmente la "consagración" del informante como autor.[4] Allí obra, sin duda, la persistencia del hecho colonial peruano, tanto externo como interno, especialmente en la proyección de la imagen que desde antiguo se hace el exogrupo del endogrupo dominado. Sin embargo, en algunos casos se ha intentado revertir a su forma oral original ciertos repositorios de relatos orales publicados, es decir, una vez fijada su fluidez original en escritura; pero la opacidad y densidad adquirida al pasar por la forma escrita les impide recuperar su vitalidad plena en la oralidad.

Fuera de estas consideraciones, cuando el relato oral pasa a ser el origen de un cuento escrito o una novela dentro de lo que hemos llamado literatura de lealtad abierta —por ejemplo, los relatos orales de Huarochirí matriz declarada de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de J. M. Arguedas—, se puede observar de modo claro y hasta espectacular la resemantización, el proceso de transformación de la oralidad a la escritura, de la tradición colectiva a la intencionalidad individual, pero sobre todo, la diferencia transcultural entre uno y otro prototipo de expresión literaria peruana al examinarse los distintos índices léxicos, sintácticos, semánticos, de programación narrativa general, de diseño actancial, modal e ideológico, que definen la dialéctica integral de la invención literaria peruana. En esa coyuntura precisa y a ojo de buen cubero, puede afirmarse que no obstante la común potencia oracular del texto oral (*Huarochirí*) y de la novela (*Los zorros*), bastará comparar la estructura relativamente lineal de la acción en el primer caso y los vericuetos interaccionales altamente complejos del segundo (a

través del verdadero metalenguaje fonoestilístico sistematizado por Arguedas), para representar los rasgos mayores de la diglosia verbal en escritura.

Por último, puesto que el estudio de la etnoliteratura y la literatura oral se hace en y desde el contexto 3, debemos indicar que a pesar de las dificultades para diagramar la producción etnoliteraria y literaria oral de nuestra sociedad —derivadas del hecho de que ellas son fruto del trabajo cultural, de distintas experiencias sociohistóricas y de las categorías cognoscitivas de cada población peruana— contamos con que estos sistemas literarios a organizar obedecen a una taxonomía enraizada en las lenguas y dialectos multinacionales. El estudio de estas formas orales de la literatura peruana, comienza pues por comparar —en el corpus constituido— las variantes y diseñar los lineamientos morfosintácticos del motivo que las reúne. Una vez examinados los planos léxicos y organizados según la magnitud semántica, las tópicas relevantes, las configuraciones y temas que les compete, se procede a plantear exhaustivamente el Programa Narrativo que liga el motivo a las constantes de narración, canalizando y ordenando a la vez el material trabajado. La común estructura profunda del racimo de variantes reunido por un determinado motivo, tratará de destacar no sólo las funciones narrativas sino, y muy especialmente, las cualidades significativas de orden cultural que posee la masa textual examinada, bajo el principio según el cual el significado y el sentido (i. e. la significación) no es inmanente al texto, sino a la situación de comunicación en cada caso y de traducción si ello ocurre. Por lo visto, el análisis tiene en cuenta en todo instante el estudio comparado y razonado de los elementos de diversa magnitud que constituyen no sólo los planos enuncivos y enunciativos del texto, sus articulaciones y transformaciones en el tiempo y el espacio (incluyendo el llamado "material textual residual"), sino su inserción en los esquemas sociales de interacción comunicativa bilingüe y diglósica. A ello se agrega, ciertamente, el análisis de las informaciones procedentes del contexto que remitan a los textos y contribuyen a su filiación explicativa adecuada.

A partir de allí, la sociolingüística de la literatura peruana realiza el examen sistemático de los tiempos de los verbos, de los atributos y modos de figurar la somaticidad humana y animal, del juego modal en el pacto narrativo, de los procedimientos de enunciación y polisemia como de veridicción y manipulación discursiva (por ejemplo, las fórmulas de introducción y conclusión); así ella está perfilando actualmente los caracteres comunes y singulares de nuestras etnoliteraturas y literaturas orales.

* * *

De esta manera y de modo mucho más inmediato que la literatura escrita —siempre singular (sus representaciones culturales son selectivas), adherida a la infatuación de las autorías, a las innovaciones (denominadas, por los

arúspices, "creación literaria") y a la distribución económica de los bienes (su disposición en volúmenes para la venta)—, la literatura oral y la etnoliteratura peruanas son reinvenciones que al difundirse muestran los medios colectivos de significar la cultura en cada comunidad peruana, las líneas de fuerza que dibujan su concepción del mundo y enfatizan su realidad (son, una vez más, representaciones culturales colectivas). Por eso, la inmensa diversidad de las opciones narrativas que se observa en estas formas literarias entre los campesinos costeros, andinos y selváticos, las comunidades obreras y mineras, los hogares en las barriadas de las ciudades, en los Andes o en la Amazonía, son muestras probadas y efectivas de la densidad semántica (o potencia significativa) y de la polisemia que caracterizan a la pluricultura nacional, pero, al mismo tiempo, si vemos el fenómeno desde la perspectiva de la aculturación dirigida por el sistema educacional —especialmente "literario"— del país, ellas son muestras claras de la diversidad de niveles en los proyectos de resistencia a esa dominación cultural. Es justamente frente a ese sistema escolar y universitario estrábico que se afirma, sin miramientos ni atenuantes, su constante presencia subversiva y desalienadora en toda la sociedad peruana.

Enrique Ballón Aguirre
Arizona State University

NOTAS

1. Este concepto aparece en el ensayo final del libro del pensador peruano José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (113-114,116). En el caso de César Vallejo encontramos esta noción en *Rusia en 1931* (219-220) y en *El arte y la revolución* (150).
2. Nos referimos a los conceptos vertidos en nuestro artículo "Las diglosias literarias peruanas (deslindes y conceptos)."
3. Esta discusión está desarrollada extensamente en los siguientes artículos: "El discurso de la historia de la literatura peruana," "Lenguas, literaturas y discursos: la multiglosia peruana" e "Historiografía de la literatura en sociedades plurinacionales (multilingües y pluriculturales)."
4. J. Dubois constata que "productos diferentes en su origen y en su forma tenderán cada vez más a ser asimilados por el modo de consumo al cual son sometidos" (12).

OBRAS CITADAS

Arguedas, José María. E*l zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 1975.
Ballón Aguirre, Enrique. "Las diglosias literarias peruanas (deslindes y conceptos)." Ballón Aguirre, Enrique y Rodolfo Cerrón-Palomino (eds.) *Diglosia linguo-literaria y educación en el Perú. Homenaje a Alberto Escobar*. Lima: Concytec-GTZ, 1990. 253-301.

_____. "El discurso de la historia de la literatura peruana." *Socialismo y participación* 33. Lima: Centro de estudios para el desarrollo y la participación, 1986. 65-82.

_____. "Lenguas, literaturas y discursos: La multiglosia peruana." Yepes, E. (ed.) *Estudios historia de la ciencia en el Perú.* Vol. II. Lima: Concytec, 1986. 1-39.

_____. "Historiografía de la literatura en sociedades plurinacionales (multilingües y pluriculturales)." *Filología* 12.2. Buenos Aires: Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso, 1987. 5-25.

Barber, B. *Estratificación social.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Barther, Roland. *Le degré zero de l'écriture.* París: Editions du Seuil, 1953.

_____. *El placer del texto y Lección inaugural.* México: Siglo XXI, 1980.

Berenstein, Basil: *Langage et clases sociales. Codes socio-linguistiques et controle social.* París: Editions de Minuit, 1975.

Churata, Gamáliel. *El pez de oro (Retablos de Laykhakuy).* Vol. 1. Puno: Corporación de Fomento y Promoción Social y Económica de Puno, 1987.

Colombres, A. "Elementos para una teoría de la cultura de Latinoamérica." A. Colombres (ed.) *La cultura popular,* México: Premia Editora, 1983.

Dubois, Jean. *L'institution de la littérature. Introduction a une sociologie.* París: Fernand Nathan - Editions Labor, 1978.

Greimas, Algirdas Julien, & Joseph Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.* Madrid: Gredos, 1982.

Lévi-Strauss, Claude. *Arte, lenguaje, etnología.* México: Siglo XXI, 1969.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1955.

Ninyoles, R. Ll. *Idioma y poder social.* Madrid: Tecnos, 1972.

Riffaterre, Michel. *La production du texte.* París: Editions du Seuil, 1979.

Vallejo, César. *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin.* Lima: Editorial Gráfica Labor, 1965.

_____. *El arte y la revolución.* Lima: Mosca Azul Editores, 1973.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Representações do Outro: Presença e Apropriação da Língua Tupi-Guarani em Caminha e Anchieta

Desde o primeiro momento em que Pêro Vaz de Caminha pôs tinta em papel para descrever a interação entre os marinheiros portugueses e os habitantes indígenas da "Terra de Vera Cruz," a língua tupi-guarani começou a ter de fato uma presença na literatura escrita no Brasil. Aspectos da linguagem destes "outros" —do ponto de vista dos europeus recém-chegados— acabou por entrar não somente nos topónimos brasileiros, mas também em certas obras literárias de várias épocas. Se tomamos, além da carta de Caminha como primeiro instante (1500), o "Auto da Festa de São Lourenço" (1583) do jesuíta José de Anchieta, encontramos duas maneiras distintas de se relacionar à linguagem indígena na literatura. Nestas duas obras, a função do tupi-guarani varia entre a comunicação e a não-comunicação, refletindo a perspectiva do "outro" de cada autor.

Existem infinitos níveis de alteridade na experiência humana, partindo do momento de auto-consciência o qual define o indivíduo como entidade específica. O conceito de um "outro" pode-se extender a qualquer relação entre seres humanos (ou não humanos, diga-se de passagem). No livro *The Conquest of America: The Question of the Other*, Tzvetan Todorov elabora algumas categorias de alteridade:

> *others* are also *"I"s*: subjects just as I am, whom only my point of view —according to which all of them are *out there* and I alone am *in here*— separates and authentically distinguishes from myself. I can conceive of these others as an abstraction . . . in relation to myself, to *me*; or else as a specific social group to which *we* do not belong. This group can be interior to society: women for men, the rich for the poor . . .; or it can be exterior to society, i.e. another society which will be near or far away. (3)[1]

A questão de comunicação e não-comunicação é central no contrastar de Caminha e Anchieta, pois nela se reflete a perspectiva de cada um destes europeus sobre a alteridade dos povos indígenas. O papel da língua tupi-

guarani, então, abre caminho para um entendimento destas perpectivas e suas conseqüências para o processo colonizador.

A presença e a função deste idioma dentro do contexto de uma literatura em língua portuguesa constitui parte de uma tensão entre um sujeito e um "outro." Como escreve Alfredo Bosi, "A colônia é, de início, o objeto de uma cultura, o 'outro' em relação à metrópole" (Bosi 13). Com a colônia sendo o "outro" dos europeus, a gente indígena foi identificada como o "outro" dos colonizadores, do ponto de vista destes. Em *The Conquest of America*, Todorov desenvolve a questão da percepção dos europeus da "alteridade" dos indígenas e seu papel no ato de conquistar. Todorov descreve a maneira em que Cristóvão Colombo dicotomiza a gente indígena:

> Either he conceives the Indians . . . as human beings altogether, having the same rights as himself; but then he sees them not only as equals but also as identical, and this behavior leads to assimilation, the projection of his own values on the others. Or else he starts from the difference, but the latter is immediately translated into terms of superiority and inferiority . . . What is denied is the existence of a human substance truly other, something capable of being not merely an imperfect state of oneself. (Todorov 42)

Refletindo esta polémica de assimilação e alteridade, a presença da língua tupi-guarani na produção literária do Brasil sempre serve aos propósitos específicos de cada autor, ora assumindo a distinção entre "nós" e "eles," ora apoiando uma integração —maior ou uma catequese— dos "outros."

Caminha, na "Carta do Achamento," como relatório de descobrimento e crônica de viagem, mantém sempre em vista a novidade da terra "achada." Assim sendo, ele destaca detalhadamente as riquezas, as belezas e as diferenças —enfim, a qualidade exótica— deste mundo novo. Por este enfoque no "exótico," a falta de comunicação verbal entre os portugueses e os povos indígenas aparece de modo geral como apenas mais uma característica da gente "nova": não constitui em si um objeto de análise detalhada, senão um de várias considerações que surgiram através do contato entre estas culturas. Em constraste, no "Auto de São Lourenço," Anchieta utiliza, pela primeira vez por um europeu no Brasil, a língua tupi-guarani como tal: uma língua, cuja função é a comunicação, como todas as outras, européias ou não. Nesta obra, como em todo o *corpus* dos autos dele, Anchieta demonstra uma consciência da importância da fala, já que seu objeto era a catequese, a transmissão da "Palavra."

O primeiro instante de contato entre os dois idiomas, aquilo que desencadeou a eventual antropofagia sócio-linguística da assimilação, no entanto, ocorre na expedição de Cabral descrita por Caminha. Em termos de uma literatura chamada brasileira, a importância da "carta do achamento" é a das raízes para com a planta: o primeiro instante do qual brotará uma entidade nova. Como consta Bosi: "a pré-história das nossas letras interessa como re-

flexo da visão do mundo e da linguagem que nos legaram os primeiros observadores do país" (Bosi 15). O tupi-guarani na carta está ausente em forma escrita (ou transcrita) mas implicitamente presente pela descrição. Aparece mais bem como uma "anti-língua," um barulho sem sentido, do ponto de vista de Caminha, o qual indica uma falta de comunicação verbal.

Na primeira menção de contato verbal, Caminha culpa a interferência sonora do mar pela dificuldade de comunicar: "Ali no poude deles haver fala nem entendimento que aproveitasse, por o mar quebrar na costa . . . E com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder deles haver mais fala, por azo do mar" (Guerreiro 35). Mais tarde, o cronista descreve uma cena babélica em que opina que a confusão de vozes, devida à "berberia," seja a razão pelo desentendimento: "Ali, por então, não houve mais fala nem entendimento com eles por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém" (Guerreiro 45). Perceber a língua dos outros como "berberia" ressalta o caráter não-comunicativo do tupi-guarani no contexto da carta. Como Todorov indica sobre Colombo, se uma gente não fala uma língua entendida pelo colonizador, não *fala* (Todorov 30). No relatório de Caminha as conseqüências são ainda mais severas: uma gritaria que não transmite a mínima informação semanticamente codificada se aproxima a vocalizações animalísticas.

Também significativa é a interpretação de Carolina Michaëlis citada por Jaime Cortesão nas notas da sua edição da "Carta" (Cortesão 298). Segundo Michaëlis, havia na época de Caminha uma correspondência quase exata entre "berberia" e "barbaria." Ou seja, o vozear excessivo era uma característica de um bárbaro, um não-civilizado, acentuando a distância entre os europeus e os indígenas, e fazendo ressaltar o *status* inferior, na escala da humanidade, destes "outros." Apoiando a interpretação de Michaëlis, Cortesão cita mais:

> Em abono dêste parecer, acrescentamos que Valentim Fernandes, ou melhor um dos autores anônimos, cujos escritos êle compilou, empregava *bárbaro* por berbere e chegar [sic] a dizer: "*Berberes* ou *barbaros* som os mouros lauradores q̃ viuẽ em aldeas", isto, é claro, referindo-se a Marrocos (*O Manuscrito "Valentim Fernandes"* pag. 37). (Cortesão 298)

O que é seguro é que, neste primeiro contato, os portugueses e os habitantes do Brasil não transmitiram informação através de sintagmas verbalizados: havia um desconhecimento total entre as duas línguas. Caminha mostra-se ciente desta falta de comunicação verbal inteligível quando emprega repetidamente cláusulas condicionais: "*como que* nos dizia que havia em terra ouro" e "*como que* dariam ouro por aquilo" (Guerreiro 40 e 41, respetivamente; a ênfase é minha). Logo a seguir, Caminha chama atenção à condição interpretativa destas conclusões, admitindo assim a possibilidade de engano: "Isto tomávamos nós assim por o desejarmos; mas, se ele queria

dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não queríamos nós entender" (Guerreiro 41).

Deste modo, o primeiro documento escrito no Brasil apresenta o tupi-guarani não como uma língua, um meio de comunicação pela codificação oral, mas apenas como uma característica dos residentes daquelas terras, junto com os demais traços físicos e culturais. Ou seja, a "anti-língua" tupi-guarani, como aparece na "Carta," constitui para os europeus um aspecto da "alteridade" dos povos indígenas justamente por não satifazer a função de idioma. Ainda mais, tal falta de idioma rebaixaria os indígenas ao negar-lhes a condição humana da fala, aproximando-lhes mais às "bestas." A distância entre um "eu" e um "outro" toma dimensões ainda mais significativas quando se projeta ao nível da humanidade como um todo. Várias características atribuíveis a indivíduos por uma sociedade —tais como a falta de um idioma [intengível], falta de uma cultura, incesto, antropofagia, etc.— podem identificá-los como "não-gente" e, consequentemente, negá-los *status* e direitos. A paleontóloga Pat Shipman propõe uma escala de alteridade baseada no conceito de mais ou menos parecido, ou proximidade, no seu artigo "The Myths and Perturbing Realities of Cannibalism." Ela indica vantagens para o grupo acusador sobre o acusado, como afirmação de superioridade e justificação dos próprios atos "bárbaros" (Shipman 72). A importância desta primeira representação dos indígenas como "selvagens" destaca-se mais com o debate sobre a escravidão.

Em contraste com a "Carta" de Caminha, uma das grandes inovações da escrita do Padre José de Anchieta é justamente o uso da língua tupi-guarani para fins comunicativos. No "Auto de São Lourenço," o jesuíta utiliza três idiomas: o português, o espanhol e o tupi-guarani, as três línguas vernáculas da região colonial. Enquanto o português e o espanhol representam os poderes eclesiástico e temporal, a linguagem indígena cumpre uma outra função altamente importante para um texto religioso: o estabelecimento de correspondências semânticas para a transmissão de informação didática. Sem comunicação, não pode haver catequese. E catequese, o ensino dos princípios católicos, era o objetivo de toda a presença jesuítica nas Américas.

O primeiro passo na utilização do tupi-guarani no auto é a incorporação de substantivos nesta catequese central. Por exemplo, Anchieta "traduz" Deus como *Tupã*, a palavra indígena para "trovão."[2] Desde modo, o padre utiliza a língua tupi-guarani como parte integral do processo didático, adaptando-a conforme suas necessidades. Da mesma maneira, Anchieta dá o nome *tatápe* ("no fogo"; Bueno 314) ao inferno e coloca entre os personagens malignos do auto Guaixará, Aimbiré e Saravaia. Os papéis que Anchieta cria para estes são do rei dos diabos e seus criados. Segundo as anotações de M. de L. de Paula Martins, estes três são figuras indígenas históricas, contemporâneas a Anchieta (Martins 684, 687 e 695).[3] Os companheiros do diabo são: Tataurana, Urubu, Jaguaruçu e Caborê. Não por

acaso, todos os demônios têm nomes indígenas, os companheiros representados por denominações animalescas.[4]

Embora haja traduções para tudo, menos os nomes próprios de modo geral, parte da catequese é o afastamento dos indígenas das suas práticas "pecaminosas," normalmente intimamente relacionadas à natureza. Para este fim, Anchieta põe na boca de Guaixará louvações destes atos vistos como repreensíveis pelos jesuítas:

> Boa cousa é beber
> até vomitar cauim.
> ....
> É bom dançar,
> adornar-se, tingir-se de vermelho,
> empenar o corpo, pintar as pernas,
> fazer-se negro, fumar,
> curandeirar . . .
> (Martins 685 e 686; vv. 42-43 e 52-56)

Isto cria uma associação entre a maldade —personificada por Guaixará— e esta lista de atividades. Também, o padre não critica apenas a bebida indígena, cauim, como estabelece uma ligação entre ela e o vômito.

Em conjunção com a associação já indicada, Anchieta se aproveita das superstições locais para assustar os tupis com os diabos católicos, chamando-lhes de *anhanga*, espíritos maus que tomavam a forma sobretudo de animais.[5] Disso provém a utilização de animais como os companheiros do diabo. Por outro lado, a tradução dada para "santo" é *karaibeb* ("senhor que voa"), vindo de *karai* que significa um homem de importância e respeito (Guasch 599).[6] Tanto no caso de *anhanga* quanto no de *karaibeb*, Anchieta utiliza as conotações da linguagem tupi-guarani para reforçar a informação que quer transmitir: a superioridade da religião católica.[7]

O resultado é uma forma de comunicação altamente carregada de informação. No "Auto de São Lourenço," Anchieta desenvolve a língua tupi-guarani de um modo que serve a catequese central. Vale a pena notar que a versificação em tupi-guarani também é rimada, como a em português e em castelhano. Ainda por cima, tanto os santos quanto os diabos falam em tupi-guarani. Ou seja, mesmo enquanto promovendo a inferiorização dos costumes sócio-religiosos dos povos indígenas, o jesuíta valoriza a língua deles como um legítimo meio comunicativo.

Como evidenciado nestas duas obras, a presença da linguagem indígena na literatura escrita no Brasil assume papéis variados conforme os critérios de certos autores. Na "Carta do Achamento" de Pêro Vaz de Caminha, o tupi-guarani constitui uma "anti-língua": a sua essência comunicativa não registra com o europeu. No "Auto de São Lourenço," o padre José de Anchieta mostra a língua no seu outro extremo: utiliza e até desenvolve a sua

capacidade de transmitir informação codificada para o fim de catequizar os habitantes indígenas através da riqueza semântica do próprio idioma deles. Porém, nos dois casos há uma finalidade maior que governa a perspectiva dos escritores. Caminha destaca a novidade, e a condição de "outro," dos indivíduos encontrados pelos portugueses; sua descrição da língua indígena incorpora-se nesta caracterização. Anchieta quer assimilar estes habitantes do Brasil. O seu propósito, completamente explícito, é de mostrar-lhes o que ele toma como a *única verdade*: a do catolicismo. Uma determinada civilização considera-se, às vezes, superior a outra: faz parte da tensão criada quando duas culturas e dois idiomas se chocam. Mas, como declara Todorov, isso não justifica a imposição arbitrária de uma cultura na outra: "to impose one's will on others implies that one does not concede to that other the same humanity one grants to oneself" (Todorov 179). Deste modo, sempre existirá uma divisão intranscendível, um "eu" e um "outro."

Theodore Robert Young
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Há muitas discussões filosóficas de alteridade na psique humana involvendo Hegel, Heidegger, Sartre, etc. Em alguns estudos a ênfase é no contato entre "eu" e "outro," o reconhecimento da própria condição de "outro" (Rimbaud: *Je suis un autre*). Nesta categoria inclui-se Maurice Friedman, *The Confirmation of Otherness in Family, Community, and Society* (New York: Pilgrim Press, 1983) e, num modo mais "intelectualizante" Angela Ceroni, *L'alterità in Sartre* (Milano: Marzorati Ed., 1974). No entanto, há outros estudos que destacam a relação sujeito/objeto da alteridade, sobretudo na exploração de seres humanos. Quem mais me orientou na teoria da alienação (estabelecimento de um "outro") e da apropriação da voz e do corpo deste foi Josefina Ludmer em relação à questão da poesia gauchesca. As teorias dela estão muito bem aplicadas no seu livro *El género gauchesco: Un tratado sobre la patria* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1988).

2. Ver Cascudo e Buarque de Holanda. Cascudo defende, com argumentos detalhados, a definição pré-jesuítica como "trovão": "A documentação da época é em sua maioria totalmente adversa a qualquer idéia de uma entidade superior e onipotente, nem o indígena atingira ao estado de personalizar a divindade e menos de fixar-lhe direitos e ações" (Cascudo 764). Por outro lado, tanto o prof. Silveira Bueno quanto o padre Antonio Guasch atribuem a *tupã* a tradução "Deus." O primeiro acredita que é um particípio nominal de *tub* ["estar"], que dá *tupana* ["aquele que está, ou aquele que faz ser"], o infinitivo vindo de *tuvá* ["pai"] (Bueno 335). No entanto, seria difícil dizer até que ponto foram contaminados pelos vocabulários compostos pelos próprios jesuítas, a começar por Anchieta.

3. Segundo as notas de Martins, Guaixará e Aimbiré eram heróis tamoios que tomavam parte nos ataques contra os portugueses, e Saravaia provavelmente era um espião dos franceses.

4. Embora não se encontre uma tradução positiva para "Guaixará," uma possibilidade salientaria ainda mais a animalização dos demônios: *(a)gua'i* ["ladrar como indício de algo especial"] + *(a)chararâ* ["resonar, como em espaço vazio"] (Guasch 535 e 541). Literalmente, os nomes significam: *Tataurana,* "lagarto de fogo"; *Urubu,* "ave de rapina"; *Jagua-*

ruçu, "onça grande"; e *Caborê*, "coruja" (Bueno 314 e 525). Guasch indica para *caborê* [*kavure'i*]: "pajarito de la buena suerte" (Guasch 601). Todos teriam algum sentido místico, como fonte de força, bravura, etc., para os indígenas.

5. Ver entre outros Silveira Bueno 44. Para uma discussão mais completa do papel de *anhanga* nos costumes indígenas, ver Cascudo 54-56. Cp. C. R. Boxer 22: "The Amerindians' religious beliefs, and to a lesser extent those of the African Bantu, were essentially based on fear. Both races were compassed about by a network of taboos, partly inspired by the terrors of the jungle, and the spirit world was very real for them."

6. Cp. *karai guasu*: "hombre principal" ou "gran señor." O único nome de santo traduzido é, às vezes, o de São Lourenção, justamente o deste auto. O nome dele aparece como *Rorẽ*, que Martins explica como: "*Lourenço*, em adaptaço tupi, isto é, sem *l*, reduzido o ditongo e suprimida a última sílaba" (Martins 693). Porém, Antonio Oriz Mayans no seu *Nuevo Diccionário Español-Guaraní* registra *rorî* como "alegre" (Ortiz 924). Se o apelido do santo soasse como este adjetivo, aumentaria o impacto positivo deste na percepção dos indígenas.

7. A outra mensagem de Anchieta é política. Ele ataca os "invasores" franceses continuamente. É por isso que os três diabos principais são figuras históricas: todos tinham ligações com os franceses, e conseqüentemente eram inimigos dos portugueses (ver Martins 684, 687 e 695). Porém, a mensagem política não se baseia na linguagem tupi.

OBRAS CITADAS

Bosi, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira.* 3ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1987.

Boxer, C. R. *The Golden Age of Brazil: 1695-1750.* Published in cooperation with the Sociedade de Estudos Históricos Dom Pedro Segundo, Rio de Janeiro. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1962.

Buarque de Holanda Ferreira, Aurélio. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa.* Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.

Bueno, Francisco da Silveira. *Vocabulário Tupi-Guarani — Português.* 3ª ed. São Paulo: Brasilivros Ed., 1984.

Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro.* 5ª ed. Belo Horizonte: Liv. Itatiaia Ed., 1984.

Cortesão, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha.* Rio de Janeiro: Edições Livros de Portugal, 1943.

Guasch, Antonio. *Diccionario Castellano-Guaraní y Guaraní-Castellano.* 6ª ed. Asunción: Ediciones Loyola, 1986.

Guerreiro, M. Viegas, intro., notas. *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500).* De Pêro Vaz de Caminha. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1974.

Martins, M. de L. de Paula, trans., trad. e notas. *José de Anchieta, S.J.: Poesias.* São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

Ortiz Mayans, Antonio. *Nuevo Diccionario Español-Guaraní, Guaraní-Español.* 10ª ed. Buenos Aires: Lib. Platero Ed., 1973.

Shipman, Pat. "The Myths and Perturbing Realities of Cannibalism." *Discover* 8 (Mar. 1987): 70-76.

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other.* Trans. Richard Howard. New York: Harper & Row, 1987.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

El canon y la literatura latinoamericana

"La discusión en torno al canon está de moda" afirma Beatriz Pastor y señala que tanto en los Estados Unidos como en otras potencias occidentales esto obedece a la crisis del hegemonismo cultural occidental (Pastor 78-81). Esta crisis comienza a raíz del proceso de descolonización que culmina a mediados del siglo XX y cobra impulso en los Estados Unidos a partir de los años 60 con el surgimiento de movimientos contestatarios —derechos civiles, liberación homosexual, feminismo— y la ola de protestas contra la Guerra de Vietnam y el militarismo.

En los Estados Unidos, la presión de estos movimientos trae como corolario de sus reclamos socio-políticos una revisión del canon literario. Esta revisión, capitaneada por la academia norteamericana, es un intento de diversificar el canon para reflejar el multiculturalismo de los Estados Unidos. En gran medida, este empeño de inscribir en el canon la producción literaria de grupos minoritarios y manifestaciones culturales alternas ha producido una redefinición de la historia literaria latinoamericana. Durante los últimos años, de acuerdo a Jean Franco ("Permiten" 88), se cuestionan varios de los supuestos que respaldaban la historiografía literaria latinoamericana y surge un marcado y creciente interés en discutir y revalorar la formación del canon.

El canon literario

El canon literario es el repertorio de obras consideradas apropiadas para conservar, estudiar y difundir en determinada sociedad. Se ha definido como una colección de los valores históricos y sociales de una nación, de nociones pedagógicas, de ideas sobre el propósito de la literatura (Kolb 39). Paul Lauter se refiere al canon literario norteamericano como el conjunto de obras y autores que generalmente se incluyen en los cursos básicos de literatura norteamericana a nivel universitario, en los libros de texto, así como las obras que regularmente incluyen las historias literarias, las bibliografías y la crítica literaria (23). Por lo general, el canon literario se

compone de obras institucionalizadas y representativas de la producción literaria central o hegemónica.

En las últimas décadas se ha cuestionado el canon literario y se ha denunciado la lucha ideológica subyacente en todo proceso de canonización. Basta recordar que tradicionalmente el canon obedece a los criterios de una minoría privilegiada —críticos, profesores, editores— que representa a una élite en el poder. En base a sus criterios esta élite excluye lo que considera literariamente inferior y que cataloga de sub-literario, para-literario o no-literario (Herrnstein-Smith 30). A través de estas categorías, que resultan arbitrarias en la mayoría de los casos, se reprimen las manifestaciones de individuos al margen de las estructuras sociales y políticas dominantes (Guillory 234). El canon literario ha servido para imponer como valor único aquellas obras que reflejan la visión eurocentrista, las normas sociales, y la ideología de los grupos en el poder.

El canon y la historiografía literaria latinoamericana

Aparte del favoritismo que evidencian muchos autores hacia la literatura de su país de origen, las historias literarias de Latinoamérica revelan la formación de un canon alrededor de tres momentos claves y la entronización persistente —con ligeras variantes— de determinadas obras y figuras. La coincidencia no es fortuita pues la formación de esta historiografía responde a la ideología de grupos dominantes donde asoma una perspectiva burguesa y patriarcal. Angel Rama identifica a estos tres grupos como la élite romántica, la élite regionalista y la del medio siglo (41). Los tres momentos corresponden al proceso de reafirmación nacional, el de reafirmación americanista, y la época de la nueva novela.

La historiografía literaria de Latinoamérica se originó en el siglo XIX bajo las influencias del nacionalismo. Jean Franco señala que "los elementos ideológicos estructurantes de las primeras historias de la literatura están dados por la idea de la nación, la originalidad de América y lo heroico" ("Apuntes" 36-37). El canon de la literatura del siglo XIX obedece a la urgencia de incorporar unas obras que reafirmaran la nacionalidad durante el periodo de formación posterior a la independencia. Poco importaba que las mismas fueran meras imitaciones de modelos europeos. Estas novelas se convirtieron en proyectos de construcción nacional y constituyeron el recurso idóneo para legitimar las naciones emergentes durante el siglo XIX (Sommer 465-475).

El inventario resulta interminable: *Amalia* (Argentina), *María* (Colombia), *Martín Rivas* (Chile), *Cecilia Valdés* (Cuba), *Cumandá* (Ecuador), *Enriquillo* (República Dominicana), *Clemencia* (México), *Tabaré* (Uruguay). La mayoría de estas obras ha permanecido dentro del canon a pesar de la falta de originalidad que evidencian en la actualidad. Esta situación no se

debe considerar como única ni exclusiva de la literatura latinoamericana. Barbara Herrnstein Smith afirma que muchos textos al perder su valor inicial conservan su *status* canónico una vez se les adjudica otra función (31-32). En efecto, estas novelas pasaron a ser las obras clásicas decimonónicas y como tal todavía son objeto de estudio por su valor histórico. La canonización de estos textos ha permanecido inalterada y sólo en fecha reciente se ha cuestionado su relevancia e incorporación al canon.[1]

El segundo momento, de reafirmación americanista, comprende las primeras décadas del siglo XX. Carlos Alonso sugiere que el predominio del regionalismo y de la novela de la tierra durante este periodo fue la respuesta a la amenaza política y cultural que representaban los Estados Unidos luego de la Guerra Hispano-americana y del proyecto de panamericanismo lanzado hacia las postrimerías del siglo XIX. Los intelectuales latinoamericanos reaccionaron frente a la agresividad de la nueva potencia mundial proclamando la unidad cultural bajo las consignas de pan-iberismo, pan-hispanismo, y pan-latinismo. La búsqueda de lo autóctono se convirtió en el recurso para expresar la identidad latinoamericana (Alonso 38-56). Si en el siglo XIX se canonizaron las novelas que afirmaban las nacionalidades incipientes, en las primeras décadas del siglo XX se incorporaron aquéllas que proveían una definición cultural, una reafirmación latinoamericana: *La vorágine, Doña Bárbara, Don Segundo Sombra.*

El tercer gran momento que consigna la historiografía está ligado a la promoción de escritores que surgió alrededor de 1940, etapa de renovación que conduce a la madurez de la novela latinoamericana y a su reconocimiento a nivel mundial. El canon se orienta hacia una élite de escritores privilegiados y a una docena de textos selectos como *Pedro Páramo, Rayuela, Cien años de soledad.* El grupo de los escritores incluye, entre otros, a Asturias, Borges, Carpentier, Rulfo, Cortázar, Onetti, García Márquez, Fuentes, Vargas Llosa. Los parámetros del canon están marcados por el éxito comercial —los *best sellers*—, los premios literarios, las traducciones y la consagración obtenida en el extranjero, preferiblemente en Europa. Resultan elocuentes las manifestaciones de autores como Carlos Fuentes quien, al reclamar dotes de fundador, procura legitimar para sí y sus pares un lugar en el canon (Castro-Klarén 6). Si la historiografía contribuyó a la instalación de esta élite, el conjunto de estudios críticos, disertaciones, y conferencias dedicados a estos autores reafirman el dominio casi absoluto que ejercen sobre la literatura latinoamericana contemporánea.

Renovación del canon

El canon de la literatura latinoamericana ha dado muestras de renovación en las últimas décadas mediante la incorporación de literatura previamente excluida. Esta incorporación obedece, en parte, a los procesos de revalora-

ción que se producen en cada generación, mecanismo que sirve para actualizar el *corpus* literario y que permite el acceso de textos y autores subestimados o ignorados en épocas anteriores. Tal es el caso de autores como Roberto Arlt, Macedonio Fernández y Felisberto Hernández, relegados a categorías menores en su momento y consagrados en la actualidad como precursores.

Otro tanto ocurre con textos del periodo colonial como lo confirma el aumento de los estudios literarios coloniales. El ámbito de la literatura colonial se ha ampliado a la luz de nuevos criterios y aproximaciones.[2] En la actualidad, se señala un discurso colonial y se identifica un corpus literario fundacional desligado de fronteras nacionales y consideraciones de género (Adorno 11-16). A este resurgimiento ha contribuido de forma singular la nueva narrativa al recurrir a las crónicas para reconstruir la historia de América.[3]

La renovación también se extiende a la literatura de grupos marginados, aunque todavía persiste resistencia notable hacia algunos sectores. Es innegable que parte de esta renovación surge a raíz del reclamo a participar en las estructuras sociales dominantes hecho por diversos movimientos contestatarios. La medida en que cada grupo ha logrado acceso al canon y una representación equilibrada no ha sido uniforme y guarda estrecha relación con el poder y el apoyo alcanzado por los distintos sectores.

El feminismo ha sido particularmente efectivo en reclamar y lograr la representación de escritoras en el canon. Situaciones como las que denuncia Lucía Guerra-Cunningham (57), quien al examinar un gran número de las historias literarias de Hispanoamérica encontró que sólo una docena de mujeres ocupaban un lugar destacado, ya no constituyen la norma.[4] En la actualidad, un examen de la literatura latinoamericana contemporánea pone de relieve la presencia de un creciente número de escritoras que incluye, entre otras, a Elena Poniatowska, Luisa Valenzuela, Griselda Gambaro, Isabel Allende, Elena Garro, Cristina Peri Rossi y Rosario Ferré. El cambio es significativo si consideramos que durante años sólo una escritora, Sor Juana Inés de la Cruz, logró un reconocimiento canónico consistente, si bien la historiografía tendió a subrayar su marginalidad por encima de sus méritos literarios.

Entre la literatura emergente que se ha institucionalizado cabe destacar la literatura testimonial, pese a que todavía se debaten los alcances del género.[5] Esta literatura representa el ingreso al canon literario latinoamericano de grupos marginados y sectores carentes de poder que incluyen, entre otros, a mujeres, campesinos, negros e indígenas. En el testimonio se inscribe el discurso de la voz marginada, el discurso del Otro (Achugar, "Historias" 54) independientemente de la participación del intermediario o mediador letrado cuya función es recopilar y organizar la historia del narrador. Se acepta, pese a frecuentes polémicas, que la representación de la figura marginada es genuina en la medida que el intermediario no censure ni sustituya

el discurso, que el testimonio sea fiel a la historia del sujeto. El testimonio latinoamericana constituye, según Hugo Achugar ("Notas" 281), un discurso alterno que intenta desarticular el discurso en el poder.

Otras formas literarias, sin embargo, no han obtenido la misma suerte y permanecen rechazadas por el canon relegadas a la categoría de "literatura popular": la literatura fantástica o de ciencia ficción, que cuenta con destacados cultivadores en Argentina, Brasil y México (Foster 136), la literatura policial o detectivesca que ha proliferado en Cuba a partir de los años 60 (Menton 913), la literatura rosa o sentimental, y la eternamente olvidada literatura para niños. Entre los grupos que no han logrado reconocimiento se encuentran los homosexuales y lesbianas a pesar de que resulta irrefutable la existencia en Latinoamérica de una narrativa que propone legitimar la experiencia homosexual.[6]

Si bien el canon se ha renovado con el ingreso de autores y textos, y con la recepción favorable hacia la literatura femenina y testimonial, continúa reflejando la visión logocéntrica de la élite intelectual. Como consecuencia de esta visión se hace patente que la literatura canónica se compone de obras, autores y géneros institucionalizados, elevados a la categoría de "literatura oficial." La persistencia de criterios estéticos, burgueses o sexistas y el control de los medios de producción y difusión cultural permite el rechazo de toda manifestación literaria alterna o contraria al *establishment*. La aplicación de estos estigmas, disfrazados de subcategorías como literatura popular o periférica, impide que el canon admita la pluralidad literaria que encontramos en Latinoamérica.

Víctor F. Torres Ortiz
Universidad de Puerto Rico, Río Piedras

NOTAS

1. Al referirse a estas novelas Roberto González Echevarría señala "I am aware that the canon of Latin American literary history places conventional novels such as *Amalia* and *María* at the centre of the evolution of Latin American narrative. This is an uncritical copy of European literary history which veils the fact that the most significant narratives, the ones that had a powerful impact on those that followed in the 20th century, were not novels copied from European models, as Mármol's and Isaac's texts were, but issue from the relationship of the hegemonic discourse of the period which was not literary, but scientific" (12).

2. Sobre este aspecto, véase el trabajo de Rolena Adorno.

3. González Echevarría sugiere en *Myth and Archive* que la nueva narrativa, especialmente aquellos textos dedicados a reafirmar la singularidad e identidad de América, encuentran en las crónicas el modelo para legitimar y dar credibilidad a su narración.

4. El estudio, limitado a Hispanoamérica, reflejó los siguientes nombres: Delmira Agostini, María Luisa Bombal, Marta Brunet, Mercedes Cabello de Carbonera, Rosario

Castellanos, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Sor Juana Inés de la Cruz, Juana de Ibarbourou, Clorinda Matto de Turner, Teresa de la Parra y Alfonsina Storni.

5. Tanto Hugo Achugar ("Historias" 51) como John Beverly (156) coinciden en señalar la complejidad y heterogeneidad de la literatura testimonial como lo demuestran los múltiples términos que se emplean para designarla.

6. Así lo comprueba David W. Foster en *Gay and Lesbian Themes in Latin American Writing* que abarca más de 20 textos.

OBRAS CITADAS

Achugar, Hugo. "Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36 (1992):49-71.

_____________. "Notas sobre el discurso testimonial." *La historia en la literatura iberoamericana: memorias del XXVI Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.* New York: City University of New York, 1989. 279-294.

Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28 (1988):11-28.

Alonso, Carlos J. *The Spanish American Regional Novel: Modernity and Autochtony.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Beverley, John. *Del Lazarillo al sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana.* Minneapolis: Prisma Institute, 1987.

Castro-Klarén, Sara. "By (t)reason of state: The canon and marginality in Latin American literature." *Revista de estudios hispánicos* 23.2 (1989): 3-19.

Foster, David W. *Alternate Voices in Contemporary Latin American Narrative.* Columbia: University of Missouri Press, 1985.

_______________. *Gay and Lesbian Themes in Latin American Writing.* Austin: University of Texas Press, 1991.

Franco, Jean. "Apuntes sobre la crítica feminista y la literatura hispanoamericana." *Hispamérica* 15.45 (1986):31-43.

____________. "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo." *Casa de las Americas* 29.171 (1988):88-94.

González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Guerra-Cunningham, Lucía. "Desentrañando la polifonía de la marginalidad: Hacia un análisis de la narrativa femenina hispanoamericana." *Inti, revista de literatura hispánica* 24-25 (1986-87):39-59.

Guillory, John. "Canon." *Critical Terms for Literary Style.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Herrnstein-Smith, Barbara. "Value." *Canons.* Chicago: U. of Chicago Press, 1984.

Kolb, Harold H. "Defining the canon." *Redifining American Literary History.* New York: MLA, 1990.

Lauter, Paul. *Canons and Contents.* New York: Oxford University Press, 1991.

Menton, Seymour. "La novela de la Revolución Cubana." *Revista iberoamericana* 56.153 (1990).

Pastor, Beatriz. "Polémicas en torno al canon: implicaciones filosóficas, pedagógicas y políticas." *Casa de las Américas* 29.171 (1988):78-87.

Rama, Angel. *La novela en América Latina: Panoramas, 1920-1980.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982.

Sommer, Doris. "El género deconstruido: cómo releer el canon a partir de *La vorágine.*" *La vorágine: textos críticos.* Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1987.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

De tesoros, mercados y prestidigitadores: Reflexiones sobre la representación de América Latina

Cuando Felipe Carrizales, el celoso extremeño, decide recurrir al "remedio a que otros muchos perdidos . . . se acogen, que es el pasarse a Indias, . . . engaño común de muchos y remedio particular de pocos" (165), hace lo que el Juan de Amberes de "El camino de Santiago." Sin embargo, aunque su paso por América implique el enriquecimiento material del personaje cervantino, lo que ve en el continente no parece impactarle demasiado: simplemente no le quedan imágenes de esas tierras al otro lado del Atlántico. Michael Ryan sostiene que "the new lands and the new peoples abroad registered little impact on the values, beliefs and traditions of the sixteenth and seventeenth centuries" (519), acercamiento no problematizador a causa de los mecanismos de familiarización y naturalización a través de los que las metrópolis procesaron la diferencia; lejos de cuestionar los paradigmas ideológicos de la Europa capitalista en expansión, la experiencia de la diversidad fue procesada de modo tal, que terminó reforzando el privilegio epistémico de occidente sobre las tierras del "Nuevo Mundo." Las estrategias discursivas con las que el mundo europeo procesó el impacto de esa diferencia se basaron en localizar lo exótico "within the context of a familiar web of discourse":

> The assimilation of the new worlds . . . involved their domestication. If the new world attracted comparatively little attention, if they provoked no intellectual crisis, if they remained on the periphery of European vision, it may have been in part because the process of assimilation tended to rob them of their difference and blunt the force of their impact. (Ryan 523)

Por lo demás, el propio instrumental epistémico metropolitano, específicamente orientado a entender la diferencia, las ciencias etnológicas, terminarán afirmando el privilegio evaluativo de dichas metrópolis, como transposición de los esquemas relacionales verticalistas de la relación de dependencia económica; de hecho, el objetivo de los estudios etnológicos

es "to make sense (to Westerners) of a superficial random of sets of instances of the otherness" (Pletch 580).

De esto mismo se queja cáusticamente el Simón Bolívar de García Márquez en *El general en su laberinto*, al reaccionar contra la naturalización del paradigma europeo publicitado como "universal": "Los europeos piensan que sólo lo que se inventa Europa es bueno para el universo mundo, y todo lo que sea distinto es execrable" (127). Excecrable por "diferente": en su afanosa *mission civilisatrice* o en el lema del *white man's burden*, la delimitación de *civilización y barbarie* no constituye sino otro ejemplo más de la construcción del privilegio epistémico metropolitano que se legitimiza en tanto que incuestionado sujeto de la evaluación de la otredad, como en el de la autoevaluación, pues al tiempo que se erige a sí mismo desde una centralidad afirmativa (la civilización), reserva a los "nuevos mundos" su asociación con lo negativo y el vacío.

Considero importante señalar que el hecho de que la construcción del discurso cultural hegemónico domestique la diferencia a la sazón del paradigma occidental implica otra modalidad complementaria de dominación: esta estrategia discursiva constituye además una muy lucrativa forma de inversión económica. Al analizar el caso del Orientalismo, Edward W. Said describe la relación entre el lucro económico y la política cultural articulada por este tipo de discursos representacionales: "Continued investments made Orientalism, as a system of knowledge about the Orient, an accepted grid for filtering through the Orient into Western consciousness, just as the same investment multiplied —indeed made truly productive— the statements proliferated out from Orientalism into general culture" (Said 6).[1] Se trata de un discurso representacional producido desde el privilegio epistémico europeo pero asimismo, refrendado —y reforzado— desde dentro de las sociedades periféricas por las alianzas de las burguesías locales con las metropolitanas.

El presente artículo acercará algunas reflexiones preliminares sobre los componentes más estereotipados de dicha representación de América; los ejes a lo largo de tres articulaciones históricas: la colonial, aquélla que surge con los viajeros europeos del siglo XIX y, en el presente siglo, la construída por lo real maravilloso y el realismo mágico; se tomarán en cuenta algunos textos producidos tanto por el discurso hegemónico de las metrópolis como por el propio intelectual latinoamericano, subalterno.[2]

I. La Corporeidad de América Latina

Comenzaré estas reflexiones con Luis Palés Matos, autor caribeño definido como el portador de los "rasgos y esencia del modo de ser puertorriqueño" (Agrait 7); por el contrario, pensamos que internaliza los ingredientes más clásicos del inventario exotista caribeño producido en las metrópo-

lis. En "Aires Bucaneros" (1943) la figura del pirata aparece ostensiblemente asociado a pólvora negra, ron y tabaco, pendencias, cacao en jícara de Nueva Reyna, caimanes de Maracaibo, tiburones de Portobelo. Nada más cercano a la puntillosa reproducción del exotismo caribeño a cargo de la Disneyland de Anaheim, California, con su juego "Pirates of the Caribbean," una extraordinaria parafernalia monumentalizadora del arrojo y la temeridad de filibusteros. América parece ser la territorialidad del arrojo y la aventura; pero no es una elección voluntaria: a lo largo del siglo XIX, la burguesía europea promociona la audacia de safaris en la territorialidad de sus recónditos rincones imperiales, al tiempo que salvaguarda su estabilidad interna; recordemos cómo la Inglaterra victoriana protege el arropado espacio privado de la casa del burgués, expulsando hacia afuera el ajetreo exterior (Hall 47) y proyectando, ultramarinamente lejos, su cuota de arrojo y aventuras a las tierra de lo *bizarre,* territorios de compensación frente a la rutina citadina del mundo industrializado.

En esta exótica y rutilante tropicana, un trofeo disponible y bastante garantizado es la mujer (mulata). En el poema de Palés Matos, "Danzarina africana" (1917-8), la mujer (¿América?) es representada desde una coyuntura clásica: el doble vértigo de la voluptuosidad de la danza y del calor de la sexualidad: "el deseo te enciende en la cabeza/su pirotecnia roja y detonante /te envuelves, porosa y absorbente,/ como la arena de tus arenales" (461). Por otro lado, lo exótico parece plantear automáticamente la promesa de un tipo de fecunda y prolífera cornucopia, tan asociada a la cantidad como a la variedad. Hacia 1889, en su catálogo-inventario de flores, *El Camagüey. Viajes pintorescos por el interior de Cuba*, Antonio Perpiná desplegará un tipo de discurso descriptivo-enumerativo que más tarde encontrará en García Márquez su contestación más paródica: "allí se ostentan las pasionarias lauvifoliadas, cordiformes y azules; las bignonias, . . . las bromelias, . . . las aristoloquias, . . . las flores del aguinaldo, del curujey y de la gaujaca destacando sus colores vivos sobre el fondo oscuro del follaje" (cit. en Litvak, *Sendero* 184). Esta a-propiación (discursiva) del continente, este catálogo de recursos naturales de la corporeidad física de América bien podría leerse como un correlato de la ocupación territorial por parte de los países metropolitanos en el caso de cada nueva articulación de los ciclos económicos del capitalismo. Tanto para la Europa capitalista en expansión del siglo XV y XVI, como para la de la apertura multidiscursiva propuesta por la Ilustración; tanto para la Europa de la tardía nostalgia imperial del Marqués de Bradomín, la Niña Chole —y con ella, México o el continente de Malinche—, importa como símbolo de múltiples formas de posesión y explotación, equiparables a la explotación monopólica de las riquezas naturales americanas que sólo ve y publicita fecundidad por todas partes. Dicha posesión también se reafirma por vía de un discurso representacional de América producido por el sujeto metropolitano que se adelanta y que la define, a-propiándose doblemente de ella.

Junto con nuevos aires del librecambismo, la segunda etapa y modalidad del capitalismo, el neocolonialismo, implica un creciente control y regulación del desarrollo económico de las periferias; se trata de un desarrollo desigual, concentrado y desbalanceado (agricultura de monocultivo, comercio de trata, estructura sociodemográfica plantacional) que constituye un mero instrumental del proyecto de crecimiento de las metrópolis monopólicas. Así, América Latina sigue siendo tan recipiente del diseño de las metrópolis, como lo son las representaciones del "tesoro americano" con las que el discurso hegemónico de las economías metropolitanas dará cuenta de ella; y este motivo representacional se reafirma en la continuidad desde los primeros contactos hasta el proyecto "hacer la América" de los inmigrantes europeos del siglo XX.

Hacia fines del siglo XIX, tensado por el exotismo finisecular modernista, entre la indiferenciación de las ciudades de la modernidad metropolitana y el vacío cultural de la burguesía, el inefable Marqués de Bradomín irrumpe en el Reino de Nueva Galicia, rodeado de blasones imperiales, "restos de un mayorazgo" (Valle Inclán 143) e inspirado por la "tradición aventurera de todo mi linaje," marqués nostálgico del "tiempo feliz de los virreyes" (181). Sin embargo, si el Marqués transita la tropicana mexicana, no es para abrirse a la diferencia, sino para reafirmar sus "lecturas casi olvidadas, que niño aún, me habían hecho soñar con aquella tierra hija del sol." En su caso, este circuito narcisista terminará garantizando la estabilidad de los esquemas relacionales entre vencedores y subalternos y cancelando cualquier otro tipo de experiencia con la diferencia: "Hombres de tez cobriza, tristes y silenciosos *como cumple a los héroes vencidos* y selvas vírgenes pobladas de pájaros de brillante plumaje, y mujeres como la Niña Chole, ardientes y morenas" (Valle Inclán 168; el énfasis es mío).

En el mundo americano de Valle Inclán, las playas por las que transitan "la Niña Chole entre un cortejo de criados indios, [y] yo precedido de mi esclavo negro" son "dorada arena" (179); la ultra cobriza y animalizada Niña Chole, una voluptosa transgresora del *taedium vitae* europeo habita varias formas de periferia, entre ellas, la marginalidad de esa centralidad moralista hegemónica, pues la joven escandaliza al europeo con el mismo ingrediente tabú que más tarde usará García Márquez: el incesto; Niña Chole es descrita por "ese andar rítmico y ondulante que recuerda al tigre" (176); pero más que nada, Niña Chole representa la garantía de una posesión física por parte del Marqués facilitada por su natural inclinación a la sensualidad; asimismo, en "Poemas de provincia" otro viajero español, Andrés González Blanco describe a la mulata cubana, categoría ya unifacética, como "una serpiente del bosque tropical" (cit. en Litvak, *Sendero* 174). Exotismo parece equivaler a erotismo. Sobre quien es representación tan reconcentrada de lo sensual y de la desinhibición animalizada, difícilmente se puede barajar una configuración balanceada de sus otras cualidades, incluyendo las relacionadas con la inteligencia o la producción.

En Palés Matos, el paisaje caribeño no puede ser más clásico. En "Candombe" (1927), islas solitarias con fogatas encendidas[3] confabulan el hechizo de la noche bajo una inmensa "luna. . . tortuga de plata" tras el perfil de "los palmares" y "la arena fina." Los encapsulados paraísos artificiales de Club Med o la sugerencia publicitaria del ron Bacardi parecen seguir a pie juntillas estas mismas pisadas, siempre, sobre arena fina. La fórmula se repite: noche, sensualidad, música, vértigo y también tesoros escondidos, puesto que si la figura del bucanero prevalece [4] es porque —como anteriormente en el caso de los conquistadores europeos— el pirata representa una nueva versión de la avidez (y de apropiación ilegal) de las metrópolis, en su búsqueda de un siempre renovado prodigio: la riqueza —mineral o agrícola— americana. El desasosiego de los filibusteros de Palés Matos en "Aires bucaneros" (gritos, insultos y blasfemias) es a causa de la avidez por el "tesoro de las Américas/ (polvos auríferos de las montañas/ resinas mágicas de la selva)" (521).

Para la congelada representación producida por las grandes potencias monopólicas neocoloniales del Caribe (Francia, Holanda, Inglaterra, España y Portugal),[5] el continente americano sigue siendo un tesoro pródigo, oculto y virgen,[6] disponible a ser "descubierto;" un tesoro publicitado por su cualidad de abundancia inagotable, tanto como por la docilidad de su explotación. En pleno neocolonialismo o administración indirecta, el tesoro —y sus diferentes modalidades que adquiera— consiste en la explotación monopólica de América por parte de las potencias europeas.

Por las tierras del patois y el papiamento, un inventario semejante al elegido por Palés Matos ya decoraba las danzas caribeñas recogidas por la mirada del viajero español Santiago Ramón y Cajal en su *Obras literarias. Mi infancia y mi juventud* (1901-1917), absorto y embelezado por el espectáculo americano:

> Aquellos danzantes africanos poseían músculos de acero. El sudor. . . arrancaba a su relieves musculares reflejos metálicos. . . . Lejos de amansar su fogosidad, tan formidable ajetreo parecía estimularlos. (Cit. en Litvak, *Sendero* 170)

He ahí, veladamente otra forma del tesoro.[7] Ponderar la fortaleza física del trabajador que si no está trabajando, aparece siempre entregado al frenesí de la danza o de la sexualidad, no es sólo privativo de Ramón y Cajal. Al Marqués de Bradomín se le mezclan las temporalidades cuando regresivamente insiste en la musculatura y en la animalización de su *esclavo*: "un negro colosal, con traje de tela chorreando agua se sacude como un gorila" (171); Palés Matos también enfatizará esta misma corporeidad animalizada: "el negro baila poseído de la gran bestia original," "dale su fuerza el hipotótamo, coraza bríndale el caimán" ("Numen" 1932). Para la conciencia lucrativa del amo plantacional, propietario de un sistema de explotación

teóricamente ya abolido en ambas temporalidades (la de Valle Inclán y la de Pales Matos), se trata de una muy conveniente representación del negro, sobre cuya corporeidad se afirma tanto el capitalismo del comercio de trata como toda la agricultura monopólica de las plantaciones, y gracias al cual serán posibles las futuras conquistas del mundo industrial (vapor, electricidad, etc.): el mito de la fuerza del negro, los aciertos económicos del sistema de la esclavitud.

Incluso mucho después de ocurridos los movimientos abolicionistas y ya cuando la supervivencia del sistema plantacional, y con él el poder económico de la clase terrateniente había sido garantizada, los negros pasan de ser "forced labor" a "labor force": de allí que sea necesario enfatizar lo inadecuado de la paridad antimónica esclavitud-libertad puesto que la transición entre esclavo y asalariado es meramente una "variety of labor control. . . , an aspect of the transformation of systems of domination" (Bolland 593). Consecuentemente, el fin de la esclavitud no conlleva una transformación en la ideología de la estructura clasista-étnica (neo)colonial de las sociedades latinoamericanas: en el Caribe "there is still an unequal bipolar class-race rigidity; still limited access to education, social mobility and power; still a divisive cultural plurality; still separate plantation-based subarea hierarchies" (Zimmerman 40).

El negro mitificado de Palés Matos ya no es esclavo sino libre, no así su representación del mismo, que en el intento de proponer un giro reivindicativo (el rescate de la negritud), se continúa enfatizando aquellos rasgos tan resaltados en los discursos colonizantes (primitivismo, corporeidad-fuerza física y asociación al placer). Esta construcción de la raza negra no parece estar demasiado lejos de la misma fórmula de exclusión atributiva que había cimentado la representación del sambo en América del Norte: "by constructing Sambo as the negation of responsibility, the slave master legitimated his own role as the *responsible* agent acting on behalf of the *irresposible* minstrel" (Wynter 151; el énfasis es de Wynter); como mano de obra el negro produce, pero siempre por la cercanía de un administrador extraño a su grupo.

Valle Inclán sólo ve a los negros en su calidad de "esclavos;" obsesivamente, Palés Matos parece percibirlos únicamente danzando. Este recorte deposita la figura del negro en un limbo ahistoricista, al tiempo que lo excluye de otro tipo de actividades y atributos, reservados para un otro que no será negro; así, paradójicamente, la continuidad ideológica del racismo colonial parece remozada, aunque disimulada en ese paternalismo del intelectual latinoamericano en su intento de reivindicar la negritud y proponer una identidad de América.

Por otro lado, tan anacrónico y ahistórico es que el Marqués de Bradomín desplace sus blasones y su nostalgia aristocrática por la América finisecular rodeado de colosales "esclavos" negros, como que Palés Matos mitifique su fortaleza física, precisamente por los tiempos en que la pobla-

ción mulata y negra de su país, radicalmente paralizada en una sociedad étnica/económica y políticamente diglósica se ve forzada a emigrar a los Estados Unidos. Nada más lejos de la realidad histórica del grupo que este icónico "negro colosal": como ya lo anticipan las crónicas de Zeno Gandía (*Redentores* 1925) con este éxodo-exilio, el grupo expulsado, políticamente impotente y condenado a una creciente lumpenización, pretende paliar la feroz hambruna producida por los resabios del monocultivo, iniciando la modalidad más reciente de colonización (el asimilismo). Valle Inclán elige negar la yerma tierra castellana del derrumbe post-imperial, del mismo modo en que Palés Matos prefiere optar por una representación mitificadora e ahistoricista del negro. Ambos proceden de igual manera: sus discursos sobrevuelan y olvidan la historia, al tiempo que fosilizan la representación en el mismo recorte estereotipador.

Hacia los albores de la revolución industrial, la aparente apertura a los discursos de diversidad cultural propulsada por la Ilustración intenta renovar el agotamiento de la cultura europea por medio del prístico manantial del "buen salvaje" (el sujeto y la generosa naturaleza americana que éste empieza a des-poseer). Sus cronistas de enlace serán los viajeros europeos, quienes producen, tanto propuestas desmitificadoras y desencantadas, de abierta ruptura con la percepción eurocentrista tradicional (von Humboltd), como de reafirmación de la construcción tradicional de la diferencia (Renan, Michelet, Chateaubriand). De hecho, tanto en uno como en otro caso, el exotismo del "nineteenth century . . . departed from a more or less confident cultural order in search of temporary *frisson*, a circumscribed experience of the bizarre" (Clifford 542; el énfasis es de Clifford).

La incursión en territorios neocoloniales por parte de los viajeros ilustrados del siglo XIX parece articular otra modalidad de la representación de la diferencia como reafirmación epistémica metropolitana. Otro compañero de viaje de los proyectos anticolonialistas de Bolívar, Sucre y San Martín, El Supremo dictador Gaspar Rodríguez de Francia (según la versión de Roa Bastos), se queja de que el eurocentrismo ilustrado evalúa América desde miradas. . .

> adobadas al paladar de los europeos que se pirran por estos reinos salvajes. Salvajería de los espíritus refinados y hastiados. Disfrutan flagelándose con las desgracias de las razas inferiores, en busca de nuevas erecciones. El dolor ajeno es un buen afrodisíaco que muelen los viajeros para los que se quedan en casa. (Roa Bastos 326)

Exotismo y erotismo. Recordemos que el deseo encendía en la mulata de Palés Matos "su pirotecnia roja y detonante." Mi reflexión está muy lejos de refrendar que América Latina pueda carecer de erotismo: intenta señalar que esta representación la recorta en un inventario automatizador, reduccionista y demasiado tendencioso, aquel que equipara sensualidad con irra-

cionalismo e imprevisibilidad y que parece clamar, mientras justifica una administración sistematizada del usufructo (explotación económica) desde un afuera productivo.

Junto al trópico y a la sensualidad como representación inventarial se afirma el tópico del trópico por antonomasia: el calor tórrido; ya lo advierte el viajero español Manuel Iradier a sus lectores europeos de fines del siglo XIX: "Un enemigo terrible, el clima. . . que sale de la tierra, entre las hojas de los vegetales descompuestos. . . . penetrará por tu boca, la alterará . . . (Cit. en Litvak, *Sendero* 152). Ni qué hablar entonces, de lo que serán los efectos que el clima del trópico produzca en el imprevisible humor caprichoso y volcánico de sus naturales. Vaya la descripción que Juan Rengger y Marcelino Longchamp hacen de un selvático magistrado paraguayo en su *The Reign of Doctor Joseph Gaspard Roderick de Francia* (1827):

> The wheater appears to exercise a great influence over his disposition: at least, it is remarked that when the North-east wind blows. . . the Dictator is more frequently and violently affected by hypocondrial fists; but his good humor is restored when the wind changes to the South-west. Then, he sings, laughs to himself and chats very readily with all persons who approach him. (207)

Salvaje por impredecible, arbitrario por caprichoso, se trata de un ser empapado de la misma irracionalidad del tiempo meteorológico en lectura romántica. En "Muerte constante más allá del amor," en aquellos pueblos a orillas del bajo Cauca, resecos y sofocantes donde se localiza el mundo ficcional de García Márquez, el personaje central no puede evitar el bochorno del calor: "tan pronto como abrió la puerta lo estremeció un aliento de fuego y su camisa de seda natural quedó emapada de una sopa lívida" (*Eréndida* 59). El de García Márquez es un arte narrativo que "se alimenta de una obsesión metereológica-barométrica" (Volkenning 23); el de Isabel Allende parece no olvidar este importante ingrediente de la construcción del exotismo. En *Eva Luna* se lee: "El calor es oprimente, no corre una brisa de alivio, se caldean las piedras y la sangre en las venas" (7); los habitantes del pueblo de Agua Santa viven rodeados de un "aire húmedo y espeso" en medio de "una vegetación inmisericorde" (250).

Curiosamente, de algún modo parece que América *tiene que ser forzosamente tropical* (a pesar de que buena parte de ella no lo sea), profusamente verde, húmeda y padecedora de implacables alturas barométricas. En palabras de Bradomín, "!Cuán bellos se me parecen esos lejanos países tropicales" (Valle Inclán, 234) o como en la famosa frase de Ramón y Cajal: "Me devoraba la sed insaciable de libertad y emociones novísimas. Mi ideal era América y singularmente, la América tropical!. . . Esa tierra de maravilla" (Cit. en Litvak, *Geografías* 188). Para los dos europeos, los tropicalismos de las márgenes garantizan además otras formas de lo periférico: liber-

tades y emociones desconocidas que eluden la mirada reguladora del centro. Sin embargo, pareciera ser que es ahora la literatura de lo real maravilloso o del realismo mágico la que también exhibe enroscada en sus brazos, al tiempo que la muestra, el mismo prodigio del encantador de serpientes: la América exótica y sensual, producida por el/la propio/a escritor/a latinoamericano/a en su internalización de la construcción eurocéntrica de la diferencia. Lo que se enfatiza de América es su cuerpo, su corporeidad fecunda y voluptuosa. Quisiera proponer, entonces, que esta corporeidad sea leída en término del usufructo económico —y discursivo— de los recursos naturales, del mismo modo en que el cuerpo de Cándida Eréndida implica una relación de explotación económica.

II. Formas y modalidades del tesoro americano

"Esa tierra de maravilla" (Ramón y Cajal)

Ofrecido a las inversiones (económicas y culturales) de los países metropolitanos como sebo garantizador de lucro, el cuerpo de América promete el usufructo. En sus *Cartas de relación*, uno de los iniciadores de esta fabulación estereotipada de la representación de "hacer la América," Hernán Cortés, se apresura a ponderar, cual hábil mercader, la riqueza del Nuevo Mundo, generosamente desplegada —y ofrecida— en el mercado de Tenochtitlán para "vender y comprar":

> Tiene esta ciudad muchas plazas donde . . . hay todo género de mercancías que en todas las tierras se hallan . . . joyas de oro y de plata, de plomo, de latón, de estaño, de piedras, de latón, de huesos, de conchas, de caracoles, de plumas . . . Hay calles de caza donde se ven todo linaje de aves que hay en la tierra . . . gallinas, perdices, codornices, lavancos, dorales, zarcetas, tórtolas, palomas, pajarillos en cañuela, papagallos, búharos, águilas, halcones, gavilanes y cérnicos. . . . (Cit. en Anderson Imbert 31)

Se trata del discurso del mercado: la enumeración de la variedad va construyendo en el lector sugerencias de otro orden (el cuantitativo) hasta formar la imagen radial de la plenitud: "todo género de mercancías que en todas las tierras de hallan." Cortés tiene sus buenas razones para hacerlo: convertir su escritura en justificación de la costosa empresa de conquista continental, al tiempo que suavizar su transgresión al sistema del vasallaje[8] en el que ha incursionado. Su texto centraliza la condición de fecundidad inagotable de la corporeidad del Nuevo Mundo. Y no está errado al pensarlo, pues la explotación económica de las colonias contribuyó a modificar las estructuras económicas de las metrópolis hasta el punto de llegar eventualmente a afirmar y financiar nuevas etapas del capitalismo: "la acumu-

lación de la riqueza permitió, hacia fines del siglo XVIII el desarrollo de las primeras empresas manufactureras" (Bobbio y Matteuci 290) y el crecimiento del capital financiero.

La perfecta conjunción de catálogos de tienda y de supermercado, hechas por Hernán Cortés confirma la prejuiciada percepción de América, la otredad como sitio de fecundidad y maravilla física esgrimida por el sujeto hegemónico europeo, un apetitoso producto desplegado para su consumidor. Desde lo real maravilloso, en *El recurso del método* también se pondera la corporeidad prodigiosa de América: "la feracidad de un suelo generoso como ninguno, con fabulosas promesas —vírgenes aún— de fecundidad bajo el arado, de humus milenario, de maderas infinitas (selvas del tamaño de Bélgica), de minerales subyacentes en ubérrimas e invalorables vetas" (Carpentier 205). Sin embargo, sería interesante observar que no todas las variantes utópicas visten a América frondosamente: James Burgh y su modelo utópico protestante de La Ciudad de los Césares contenida en *Un relato*[9] (1764) contrasta la avidez desenfrenada de los conquistadores con la ascética productividad de una laboriosa colonia agrícola protestante.

Por el contrario, cual empresario-maestro de ceremonias, Cortés ofrece el espectáculo de la América como fecundo prodigio; en el esquematismo del espectáculo del continente, todo debe permanecer en su lugar; así lo sospecha el personaje femenino de Peri Rossi en "La influencia de Edgar A. Poe en la poesía de Raimundo Arias;" para ganarse la vida se ve forzada a disfrazar su cuerpo, pintarse la cara, adornarse con plumaje de colores y escribir un cartel descriptivo: "India latinoamericana" (57); el espectáculo que ofrecerá en las calles de su exilio europeo consistirá, nada menos ni nada más, que en encarnar y vestir el propio estereotipo sobre la otredad refrendada por el sujeto metropolitano, aquél consumidor que le dará de comer a cambio de la reafirmación de su circuito algebraico de reconocimiento (narcisista). Algo semejante hace el Def-ghi, el fascinante personaje indiano de *El Entenado*, de Juan José Saer cuando al volver a Europa se ve obligado a traducir su experiencia americana ajustada a ese paladar europeo de mitificaciones.

> yo había aprendido . . . que las respuestas más adecuadas que podemos dar, son aquellas que se esperan de nosotros. Satisfechos de haberlas corroborado en el exterior, mis interlocutores volvían, después de nuestros encuentros, a instalarse en la atmósfera tibia de sus propias convicciones. (Saer 110)

Más que ningún otro, Lope de Aguirre bien sabe que América no es ese espacio de paraísos garantizados, el Lope de Aguirre de Abel Posse en *Daimón*, —quizá, su recreación más espeluznante y entrañable, a la vez—, pues en su Imperio del Marañón sólo podrá gritar: "Estamos perdidos. . . Perdidos. Acabados" (Posse 96). Del mismo modo, bien sabe que América no es tierra de cornucopias y de utopías automáticas, el Simón Bolívar de

El General en su laberinto, camino al exilio y de vuelta ya de todas las fascinantes fórmulas de la maravilla garcíamarquesiana: frente al discurso de la América como inagotable mercado mineral y vegetal sondea sinuosa su contestación autocrítica y desmitificadora.

La novela de Isabel Allende, *Eva Luna* se abre con el epígrafe de una exótica caja de Pandora, demasiada ligada a los vagos fulgores nocturnos y míticos de la representación orientalista analizada por Said. Con el epígrafe de *Eva Luna*, América se hace próxima al voluptuoso Oriente de *Las mil y una noches* en esa siempre vaga, mágica e imprecisa geografía del imaginario exotista europeo: "Dijo entonces a Sherezada: "Hermana, por Alí sobre tí, cuéntanos una historia que nos haga pasar la noche." A su vez, en su aventura romántica post-imperial (aunque todavía colonialista), al igual que Allende, al Marqués de Bradomín también parecen mezclárseles los exotismos de América Latina y Oriente, cuando "adormecido por el ajetreo, el calor y el polvo, soñé como un árabe que imaginase haber traspasado los umbrales del Paraíso" (Valle Inclán 153). Se garantiza así el mismo continuismo de prodigios arcanos y mitos remotos transhistóricamente, tal como ocurre en la cita de Allende:

> Me llamo Eva. . . Mi padre, un indio de ojos amarillos provenía de un lugar donde se juntan cien ríos. . . nunca miraba al cielo porque se había criado bajo la cúpula de los árboles. . . Consuelo, mi madre, pasó la infancia en una región encantada, donde por siglos los aventureros han buscado la ciudad de oro que vieron los conquistadores. (7)

Como la ciudad del oro, el texto de Allende está producido para generar encantamiento: la ciudad del oro es ahora el texto; el texto es la región encantada, la literatura del realismo mágico, un nuevo ciclo de prodigio y embeleso. Pero el interlocutor al cual Isabel Allende pone tanto empeño en seducir y hacia el cual dirige el brillo de sus saetas, mucho me temo que esté localizado afuera de América Latina. El destinatario de su representación de América pareciera ser un afirmado sujeto metropolitano; y aunque la sugerencia de una reversión del esquema (el subalterno, Sherezada que seduce al sujeto autorizado) parezca publicitar un verdadero "cambio de armas,"[10] lo que se termina escuchando parece provenir del mismo esquema de encantamiento con el que se procesa las mujeres mulatas de Palés Matos. Lo que escucha el receptor metropolitano es lo que quiere escuchar, los términos con los que familiariza y neutraliza el impacto potencialmente cuestionador de la diferencia. Said advertirá al respecto: "My hope is to illustrate the formidable structure of cultural domination and, specially for formerly colonized people, the dangers and temptations of employing this structure upon themselves or upon others" (25). Cuando en 1932 el muralista mexicano David Alfaro Siqueiros aceptó la realización de un mural en Los Angeles titulado "América Tropical," lo que recreó no fue el tropicalismo

voraz de la América Latina, sino la avidez de la jungla capitalista de la América del primer mundo. Frente a la contradicción entre la representación estereotipada de la otredad por parte de sus contratistas y la negativa del artista a refrendarla —junto con su mirada crítica—, el mural fue inmediatamente borrado y Siqueiros despedido (Ríos Bustamante y Castillo 139).

La consecuencia más importante desde el punto de vista del esquema comunicacional y de política cultural latinoamericana, sin embargo, creo que está ostensiblemente relacionada con el hecho de que el interlocutor al que Allende se dirige parece ser su *interlocuteur valable,* aquel en el que buscará el reconocimiento, no en base a parecérsele, contrariamente a lo que quería Domingo Faustino Sarmiento, sino en tanto y cuanto mantenga la diferencia como ámbito separador e identificador. He aquí el circuito de la dependencia cultural colonizante, puesto que "the colonized are driven increasingly to more desperate remedies as they try to fit the categories formulated by the colonial authorities" (Said 207).

Cuando Eva Luna se ve forzada a explicar la procedencia del tesoro enterrado de las fulgurantes y orientales "joyas de Zulema, relucientes como acabadas de limpiar, el oro más amarillo que antes, esmeraldas, topacios, granates, perlas, amatistas embellecidas por una nueva luz" (266), contra toda previsión y justeza diegética, Allende recurre al viejo arcón del exotismo y transporta al lector a la reminiscencia de la América como territorialidad encubridora de misteriosos tesoros:

> —No lo robé, abuela. En medio de la selva hay una ciudad de oro puro. De oro son los adoquines de las calles, de oro los carretones del mercado y los bancos de la plaza, y también son de oro los dientes de todos sus habitantes. Allí los niños juegan con piedras de colores, como éstas. (266)

Mujica Láinez se deja llevar por la fascinación de los mismos caireles cuando abre una de las puertas de su *Misteriosa Buenos Aires* con el subtítulo de "La ciudad encantada," aquella en la que cree el Padre Mascardi y hacia la que Don Silvestre Antonio Rojas dirige sus avatares. "La Ciudad Encantada está ahí, al alcance de nuestras manos" (114). Desde los fulgores de lo real maravilloso y del realismo mágico, en pleno siglo XX, aparece otra nueva ciudad de la maravilla, el texto, "ahí, al alcance de nuestras manos," pero demasiado cerca del "circuito tibio de [las] propias convicciones" de las multitudes exotizadoras.

Fernando Alegría señala que Alejo Carpentier "escribe para un público europeo. Le domina la obsesión de probar . . . que en América existe un depósito activo de fuerzas mitológicas . . . que la cultura europea no concibe" (13). El esquema colonialista que parece proponer Carpentier —o Allende— (interlocutores-destinatarios localizados "arriba" y "afuera") no sugiere la reversión de la jerarquización entre metropolis-periferias: el

sultán continuará siendo el sultán, al tiempo que Sherezada misma seguirá ocupándose de una misma función, la de entretener. Recordemos que Gaspar Francia, El Supremo de Roa Bastos también renegaría que en la división del trabajo le tocara a los dominios coloniales o subdesarrollados ser los proveedores de espectáculos para los europeos: el espectáculo de la salvajería. Algo semejante plantea Sylvia Wynter en relación a la cultura negra:

> The ministreal shows, like the rest of black culture —its spiritual, its blues, its jazz— were incorporated in a form that kept its relative exclusion intact. Black culture, black music in particular, became an original source of raw material to be exploited as the entertainment industry of burgeoned. Once again blacks function as the plantation subproletariat hidden in the raw material. (149)

Con su repertorio de Cármenes Mirandas y reyes del mambo, la representación de la cultura latinoamericana parece insistir en su función de proveedora del asombro y reserva de entretenimiento. Con lo real maravilloso y el realismo mágico, el discurso del mercado se ha transformado, ha ampliado su stock y ahora ofrece a los países centrales, en vez de coloridos mercados, otro producto diferente: se trata de la otredad literaria, la literatura latinoamericana en la fascinación de su propia maravilla, la formulación de lo real maravilloso, un tipo de búsqueda de identidad americana especular —que paradójicamente— termina resaltando y potenciando aquello mismo que el paradigma perceptivo del privilegio epistémico metropolitano ve como diferencia, al tiempo que reforzando a su sujeto. De allí, la razón que explicaría el por qué los textos pertenenecientes a lo real maravilloso y al realismo mágico han sido los más leídos y aclamados por la recepción de los lectores externos (metropolitanos), a pesar de la existencia de una multifascética producción literaria latinoamericana que no sigue estos parámetros.

Con su realismo mágico, García Márquez renovará el discurso del mercado aunque oscilante entre el embeleso y la parodia. En "Los funerales de la Mamá Grande" se lee:

> Desfilaban las reinas nacionales de todas las cosas habidas y por haber . . . la reina del mango de la hilacha, la reina de la ahuyama verde, la reina del guineo manzano, la reina de la yuca harinosa, la reina de la guayaba perulera, la reina del coco de agua, la reina del frijol de cabecita negra, la reina de 426 kilómetros de sartales de huevos de iguana y de todas las que se omiten por no hacer interminable esta crónica. (149)

Se trata de un mercado altamente hiperbólico y desmesurado pero tras del cual vuelve a diseñarse una misma apertura radial, la "caja de pandora"

que nuevamente hace crecer la frondosidad de vegetaciones inmisericordes. Esta técnica de enumeración ("caja de Pandora") que tanto prolifera en la escritura de García Márquez diseña una simetría perfecta —pero actualizada— con el discurso del mercado de Hernán Cortés, al tiempo que es reproducida por el eco de la escritura de Isabel Allende.[11] Con Cortés dirá: "todo género de mercancías que en todas las tierras se hallan."

> toda clase de gramófonos desde los más primitivos hasta los de diafragma de espejo, numerosas máquinas de coser de manivela, de pedal, de motor, dormitorios enteros de galvamómetros, boticas homeopáticas, cajas de música, aparatos de ilusiones ópticas, vitrinas de mariposas disecadas . . . todo un mundo de muñecas con mecanismos ocultas de virtudes humanas" (García Márquez, *Otoño* 81).

Por otro lado, la prosa del colombiano crecerá en la omnipotencia de la hipérbole incontenible de la América portentosa y fecunda a través de la inmanencia productiva de Pilar Ternera, la descomunal masculinidad de José Arcadio, tanto como del universo en expansión rabelesiana de la gordura, glotonería y decadencia de Aureliano Segundo.

En el siglo XX una trayectoria de remitificación, devolverá una retocada América a su sitial de proveedora del asombro, en este caso, ya no directamente asociada a las metrópolis sino al intelectual periférico, ya no material o corporal, sino asociada a un tipo de producción cultural mitificadora de la América maravillante: un nuevo tipo de espectáculo. No es casual que *El reino de este mundo* se abra con una cita de Lope de Vega y que lo que estos lejanos lectores del *boom* vayan a presenciar sea también el espectáculo, por añadidura, uno que tiene visos circenses, poblado de magos, hechiceros y Melquíades. En el texto más hiperbólico escrito por García Márquez, "Los funerales de la Mamá Grande," un ampuloso narrador oral, otro maestro de ceremonias, abre el telón del espectáculo, vociferando ahora otro tipo de maravilla: el relato. "Esta es, incrédulos del mundo entero, la verídica historia de la Mamá Grande, soberana absoluta del reino de Macondo, que vivió en función de dominio durante 92 años y murió con olor de santidad un martes del septiembre pasado" (149-50). El tercer mundo como reserva mundial de la maravilla, evasión frente a la rutina productiva del primero. Del mismo modo en que Ramón y Cajal y Palés Matos recrean el espectáculo de las danzas africanas, las siete historias contenidas en ese gran texto del espectáculo que es *La triste historia de la Cándida Eréndida y de su abuela desalmada* giran precisamente alrededor de éste. El Caribe es una gran feria errante con ventrílocuos, acróbatas voladores, mujeres arañas, "una tarántula espantosa del tamaño de un carnero y con la cabeza de una doncella triste" (16-17). O la feria del aladinesco Blacamán, el malo, "con sus tirantes de terciopelo pespunteados con filamentos de oro, sus sortijas con pedrerías de colores en todos los dedos y su trenza de cascabeles" (92).

Este nuevo prestidigitador (García Márquez/Blacamán) abre el arpegio de la maravilla, como Cortés el mercado de Tenochtitlán, aunque no necesariamente coincidan en el objetivo.

Como García Márquez percibe que el inventario del exotismo crece siempre del mismo lado (irracionalidad, primitivismo, sexualidad, incesto) llegará hasta el paroxismo de extremar dicho catálogo, incluyendo hasta un acto de canibalismo:[12] "egregio general de división Rodrigo de Aguilar en bandeja de plata puesto cuan largo fue sobre una guanición de coliflores y laureles, macerado en especias, dorado al horno" (García Márquez, *Otoño* 126-7). En busca de la identidad "americana," el material que lo real maravilloso y el realismo mágico tienen en sus manos se parece bastante al del acerbo exotista metropolitano. Se trata de una construcción resolutiva donde lo que se representa no es tanto un continente, como la relación sujeto-objeto; la relación que el subalterno reproduce y naturaliza en su estatus de reproductor inadvertido lo convertiría doblemente en objeto (por colonizado), puesto que cuando habla, no lo hace por él. A través de su discurso (un discurso que habla acerca de sí mismo) seguirá hablando el sujeto metropolitano; he aquí el oscurecimiento que omite la mención de la dominación. La autorepresentación alienada se refuerza desde adentro: el interlocutor válido sigue localizado afuera en los países desarrollados y para no rozar su crisis ideológica, Allende escribe lo que éste espera leer. ¿Qué diferenciaría, entonces, a la textura deslumbrada de lo real maravilloso de la trama paródica del realismo mágico?

En su célebre Prólogo a *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier comienza a procesar su construcción de la representación de América en la alternativa local de Wilfredo Lam —y la suya propia—: rescatar la magia de la vegetación tropical, la desenfrenada creación de formas y el monumentalismo natural. Parece tratarse de un encantador de serpientes que se encanta a sí mismo con el mismo producto con el que supuestamente debe hipnotizar a otros —el mismo con el que otros han logrado hipnoptizarlo, un poderoso mecanismo de galvanización y desensibilización histórica—.

En *Consagración de la Primavera*, Alejo Carpentier define sin saberlo, la maravilla y el horror, la fascinación de la fiesta, a la par que su resaca:

> Todo era maravilloso y formaba parte del cúmulo de maravilla que poco a poco se mostraban a quienes quisieran otear en profundidad el mundo latinoamericano, *donde lo terrible de ciertas contingencias políticas, el horror de las dictaduras militares o civiles, se inscriben en lo pasajero y transitorio de una historia turbulenta, en tanto que permanentes eran los portentos* de lo circundante, de lo que era la naturaleza, del ambiente y de la esencia auténtica del hombre nacido de los más vivificantes mestizajes que hubiesen consignado las crónicas del planeta. (447; el énfasis es mío)

La frase está anclada tanto en la América como garantía (y continuidad)

de maravilla, como en la certeza de que lo inmutable e imperecedero es la magia que recubre (¿y aligera?) las visicitudes de la historia. Carpentier, de algún modo, parece estar en lo cierto, aunque quizá no totalmente; es mi opinión que el realismo mágico opera como uno de los más eficaces mecanismos de desdramatización, una especie de pátina de asombro que interfiere con la percepción del horror, embelesada en su propia producción y contemplación. De allí también que la centralidad que en esta producción adquiere lo *mágico* o *maravilloso* pueda verse desde perspectivas antagónicas: como la reivindicación de discursos no sujetos al racionalismo de Occidente —en tal caso, un acto de reivindicación—; creo, sin embargo, que el riesgo estaría cercano: lo que se reproduce también podría tener que ver con expresar la diferencia (el pensamiento no occidental) por medio de los mismo esquemas irracionalistas de los que dispone Occidente; la magia y lo fantástico que garantizan el molde de escape del racionalismo (occidental), se convertiría en la modalidad para expresar el *irracionalismo* de la diferencia; así, el subalterno igualmente repetiría un esquema de dependencia: necesariamente, definir lo i-rracional implica partir de lo racional, centro del paradigma occidental; al aceptar la traducción hegemónica del *irracionalismo* de la diferencia el subalterno seguiría definiéndose desde afuera, sin ya ninguna posibilidad de adquirir una aproximación de su propio discurso desligada de referencialidades y paradigmas importados.[13]

Junto a la instauración de un discurso que representa América, automáticamente exacerbada en un máximo grado de maravilla se afirma un recorte del mismo tipo que el que opera tras el tropicalismo: dónde ubicar entonces a los personajes de Juan Rulfo y a Cándida Eréndida que no tienen el arte de Remedios la Bella o la suerte de *Mackandal sauvé*. En el siglo XX, América es un complejísimo mestizaje sincrético donde convive una modernidad descentrada con los desacoples producidos por la yuxtaposición simultánea de realidades disímiles: las de las desiguales irrupciones industriales de las grandes capitales, la de la vigencia de los mundos indígenas y la de las culturas mestizas de la aculturación. Sin embargo, del mismo modo en que América Latina se nutre del mito, como quiere reivindicar Carpentier, también vive en la historia, una historia de movilizaciones sociales, aprendizajes ideológicos y desaceleraciones políticas, marchas y contramarchas.

III. Selvas y desiertos

Melquíades, Simón y Blacamán, como García Márquez, practican el arte de fabricar fórmulas contraveneno y máquinas neutralizadoras del dolor y de la "electricidad del sufrimiento" (García Márquez, *Eréndida* 89); sin embargo, aunque reparador, el de García Márquez será un arte impotente en ocultar los síntomas de la enfermedad. De ninguna manera su escritura po-

drá suavizar el horror de la entrega de Cándida Eréndida, del mismo modo en que las habilidades de Blacamán, autoexplícitamente, resultarán ineficaces en detener la vieja costumbre de los infantes de marina de descabezar a "los nativos por precaución . . . a los chinos por distracción, a los negros por costumbre y a los hindúes por encantadores de serpientes" (*Eréndida* 88); su receta curativa para una doliente América Latina es semejante a aquella en la que empecinan los estrafalarios prestidigitadores que sacan el prodigio de su galera. Sin embargo la trama de su realismo mágico yuxtapone el facilismo de dicha maravilla contra el propio registro de su desmitificación: lo que García Márquez produce es un texto que exhibe el prodigio aunque —y mientras— no deje de ocultar esa doble textura y visión del que está y ve por detrás de las bambalinas. Si el arte refrescador de Melquíades, con sus esporádicas apariciones logra aliviar —y sólo aliviar— el bochorno de los calores de Macondo y sobrevolar el horror del inexorable confinamiento histórico de los Buendía, reducidos a los confines de la casa-incesto-endogamia que metaforiza la parálisis política, es a causa de su mecanismo desviador que privilegia en el texto el exotismo (la maravilla) sobre el horror, o la exotización del horror a través del exotismo de la maravilla. No se explica de otra manera nuestra fascinada cooperación divergente que sigue con avidez el hilo de sangre de José Arcadio asesinado por Rebeca en búsqueda del refugio de la casa materna:

> Un hilo de sangre salió . . . salió a la calle . . . pasó de largo por la Calle de los Turcos, volteó en ángulo recto frente a la casa de los Buendía . . . atravesó la sala de visitas pegado a las paredes para no manchar los tapices . . . avanzó por el corredor de las begonias . . . y se metió en el granero y apareció en la cocina donde Ursula se disponía a partir treinta y seis huevos para el pan. (*Cien años* 209)

Como la ciudad encantada, el texto también encanta: el objetivo se cumple si el texto logra desviarnos del horror (pero sin borrarlo) para reemplazarlo por el fascinado asombro producido por la larga muy considerada trayectoria de la sangre que va paulatinamente depositándonos en la otra orilla, lejos de dolor y más cerca de los domésticos afanes de Ursula, donde una coda desdramatizadora (los "treinta y seis huevos para el pan") nos cobija en la familiaridad de la intimidad cotidiana de la matriarca de los Buendía: hacer el pan, acción que permuta el horror por la costumbre, tal como Carpentier aduce, pues el horror histórico (inscrito en "lo pasajero y transitorio de una historia turbulenta") es domesticado y neutralizado en su potencia virtual de apelación a la reacción. Es el mismo mecanismo de desdramatización que opera en su máxima expresión en Cándida Eréndida: mientras es brutalmente violada se queda "fascinada con las franjas de luna de un pescado que pasó navegando en el aire de la tormenta" (105); sin embargo, el horror es recubierto pero no eludido. En el realismo mágico, un

detallismo divergente bloquea la experiencia del horror que termina recubierta por la espesura de una sintaxis desviadora que, a la vez, no deja de enunciarlo.

En su versión del realismo mágico garcíamarquesiano, ambos registros de la realidad aparecen entrelazados de manera simbiótica: si bien se sazona el texto con los ingredientes más gruesos del inventario de la representación de América a cargo de los discursos culturales metropolitanos (calor, fecundidad, prodigio, posibilismo irracionalista, etc.), sin embargo, nunca deja de bordar su hilo de sangre junto a la jolgoriosa y deslumbrada atmósfera circense de las inagotables galeras de magos y prestidigitadores. Así, una insólita convergencia de contradicciones no resueltas reune posibilismo e impotencia en la síntesis de dos opuestas representaciones de América Latina. La fascinación de su arte es incapaz (pues no quiere proponérselo) de disimular la destreza de los "infantes de marina" ni la soledad humillada de la madre y la niña de "La siesta del martes." Más bien todo lo contrario: mantendrá entrelazadas estas dos representaciones de América, la omnipotencia y la impotencia, el asombro y el horror, la selva y el desierto. El autor colombiano hace con su lector metropolitano y con su lector periférico lo que Allende parece no plantearse: parodia la recepción circense de lector metropolitano que va en busca de la confirmación naturalizada de la diferencia, tanto como parodia a aquel lector latinoamericano que se autodefine desde esta percepción alienada.

La selva de Gabriel García Márquez, "privada de las exhuberancias vegetales y la riqueza cromática" (Volkenning 25) se localiza —y sustituye— en la abigarrada sinuosidad del discurso que se empecina en retorcerse y crecer como una galaxia hasta el punto de estallar, como sugiere José Miguel Oviedo: "una babel perifrástica en la que cada término aludido tiende a borrarse" (179). En *El otoño del patriarca* se lee:

> él sucumbía al deslumbramiento de los modales tenues de la gardenia natural de la voz pura de las sales aromáticas de las mancuernas de esmeralda de los puños de parafina del bastón sereno de la hermosura seria del hombre más apetecible y más insoportable. (Cit. en Oviedo 179)

Muy difícil no advertir la parodia. Esta es la maravilla, pero puesta al revés: la del embobado lector que se ajusta a las reglas de un juego circense detrás de cuyas bambalinas este prestidigitador se ríe de su ingenuidad. En el proyecto de burlar al ávido buscador de la maravilla de América, el autor colombiano escribe, —una de cal, otra de arena, cal junto con arena—, textos absolutamente desmitificadores de la misma representación que América parecía refrendar. Lejos de las mujeres apanteradas de Palés Matos, Carpentier o Valle Inclán, la atroz explotación del cuerpo de Cándida Eréndida, metáfora de la expoliada corporeidad física de América Latina, cancela toda

posibilidad de erotismo a causa de que el usufructo es el pago de una deuda demasiado alargada y opresiva: la dependencia.

Confuso frente al repentino revés de la maravilla, y sin advertencias, el lector de García Márquez se topa con la miseria, el desierto, la explotación y la carencia, con la áspera espera desesperanzada del coronel que no tiene quien le escriba o con la soledad póstuma de *El general en su laberinto*. Frente al posibilismo de tesoros, prodigios y fecundidades, planteado como sugerencia reivindicadora, ahistoricista y mitificadora —y aún solemne— en Carpentier, la alta visibilidad de la parodia garcíamarquesiana deposita al lector en el revés de esta inagotable tropicana embrujada y fulgurante de lo real maravilloso: su más dramático revés será, obviamente, el coronel que no tiene quien le escriba escarbando los restos de café de su taza, la carencia frente a la exhuberancia, tan lejos de sensualidades automáticas y de magias de encantamiento, como Simón Bolívar, ahora mucho más cerca de la apretada historia de un continente en espera.

La construcción de América como selva incontenible, como omnipotente posibilismo de cornucopias, magos e incansables gitanos mercachifles, aparece dramáticamente contrapuesta a la representación de América en las obras de Juan Rulfo. El desierto rulfiano de Jalisco es ese atroz contraste (¿y respuesta?) al prodigio, mísera (des)posesión del campesino mexicano, "costra de tepetate" de la que "huyen hasta los zopilotes," "donde ni maíz ni nada nacerá" y en la que "ni una sombra de árbol, ni una semilla de árbol, ni una raíz de nada" (Rulfo 133). Tamaña expulsión, carencia y espera desdice la desmesura del espectáculo de América a manos de lo real maravilloso. Reemplazar los brillos del posibilismo por la lucidez del fracaso implicaría, es mi sugerencia y reflexión, la cáustica soledad y realismo historicista de otro tipo de representación de América, absolutamente desligada de las artes de Melquíades o de Simón el mago; próxima al Simón Bolívar de *El general en su laberinto*, en las postrimerías de la revolución ilustrada en América, ya desleída (por el arriba y afuera del neocolonialismo) en la letra contrarrevolucionaria del Terror Blanco napoleónico y en las elites criollas de las periferias. Si de acuerdo al atroz orden apacible del mundo ficcional de los textos de Cortés, en Latinoamérica hay, "todo género de mercancía que en toda tierra se halla" o "todas las cosas habidas y por haber" (como dirá García Márquez), ¿por qué el escritor colombiano parece desandar su ambiguo camino de embeleso-parodia para comenzar desde el final, desde la lúcida conciencia de errores y fracasos, marchas, contramarchas de Simón Bolívar? ¿por qué parece haberse sentido compelido a una escritura que niega y cancela de modo tajante los destellos de magos y prestidigitadores para ajustarse a la descripción, no ya de la caja de Pandora, sino, contrariamente, a la de las escasas y deshilachadas pertenencias materiales del General, expulsado de su propio sueño utópico, río abajo el Magdalena, metonímicamente mucho más próximo a los habitantes de la yerma Comala, a los transhumantes personajes onettianos, más cercano a los

despojados buscadores de la rosa galvanizada de Erdosain o a la desposesión del muchacho en llamas, y sobre todo muy lejos de la vida como "cosa fenomenal"?[14] ¿Por qué renunciar a la magia por la historia?

Considero que la literatura es un poderoso instrumento de construcción de la diferencia: en el caso de la representación de América Latina, tradicionalmente, buena parte de esa producción parece haber caminado por el mismo sendero exotista del tigre,[15] vestida nuevamente con plumaje de colores y toda muerta de calor. Lejos de resistir el colonialismo cultural, esta representación "embelesada" parece insistir en mostrar al interlocutor externo e interno una cara de América emparentada con dos extremos representacionales: o la omnipotencia de la magia o el colorido pintoresquismo frutal de Carmen Miranda. Hacia fines del siglo XX, ambas márgenes me sugieren su anacronismo: la historia encuentra el capital utópico de América Latina aparentemente volatilizado, sus proyectos de utopía social desacelerados, acuciada por una Modernidad descentrada cuyos signos de fracaso son más dolorosamente nítidos en la periferia. El complejo panorama de dependencia transnacional de los países latinoamericanos actuales, (sitio físico de emplazamiento de las maquiladoras), parece tener mucho más que ver con la opaca carencia del llano de Jalisco que con las amatistas de Shereza-da.

Renunciar o despotencializar el posibilismo de la magia, acceder a la conciencia autocrítica del General enfrentado a su laberinto puede conducir a empezar otra vez, pero sin aquellos espejismos heredados a través de los cuales se re-anuda la vigencia del colonialismo cultural. En su luminosa —y dolorida— conciencia histórica, a pesar de considerarse "el más grande majadero de la historia" y a pesar de haberse ofrecido a sí mismo para ser exhibido "por Europa en una jaula, como un fenómeno sólo comparable a la mujer araña de las Américas que tanto revuelo había causado un siglo atrás en los puertos de Andalucía" (*El General* 100-1), el Bolívar de García Márquez afirmará a sus seguidores -y lectores-: "lo único que queda ahora es empezar otra vez desde el principio" (123).

Adriana J. Bergero
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Edward Said, en su fascinante estudio sobre la construcción de la representación del Oriente a cargo del discurso cultural de las metropolis neocoloniales, analiza la contigüidad del esquema jerárquico relacional entre metrópoli central y colonia periférica.

2. El término corresponde a Gayartri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* y designa el estatus de alienación cultural que conlleva la dominación económica y política, tanto directa, como en el caso de la estructura imperial colonial, neocolonial o transnacional, como cultural. Las diferentes gradaciones de la estructura del co-

lonialismo cultural exceden la instrumentación jurídica de las posesiones territoriales económicas o la ingerencia política, jerarquizando modelos producidos fuera del debate ideológico cultural del colonizado, debate mayoritariamente interferido o neutralizado por paradigmas y propuestas provenientes de otro discurso cultural, el del "sujeto" de los países centrales quien en dicho modelo comunicativo es el que habla.

3. En *El recurso del método,* Carpentier insiste en igual inventario: "parranda y farra en las noches del vivaque . . . música de cuatro, guitarra, maracas, furruco y tambor, mientras las mulatas y zambas, pardas y cholas zapateaban . . . al compás de bamba . . . , antes de alejarse de las hogueras, metiéndose con sus hombres en alguna espesura para darle gusto al cuerpo" (66).

4. La profusa apelación a la sugerencia de bucaneros, filibusteros o piratas históricos y legendarios en obras de Carpentier, García Márquez y Allende mantiene la nostalgia por esta representación estereotipada.

5. En la primera mitad del siglo XIX, Inglaterra contaba con una poderosa flota mercantil de veinte mil navíos (Iriarte, Maggiolo y Torres 181).

6. Utilizo esta palabra sin inocencia.

7. A partir de la Batalla de Alemida (1509) se inicia el primer ciclo de colonialismo europeo en el mundo moderno a cargo de Portugal; en su camino de búsqueda de las riquezas de la India, las escuadras portuguesas descubren otras riquezas: las de la costa occidental de Africa, el oro y los esclavos (Bobbio y Matteucci 290).

8. A propósito de la intencionalidad subyacente en la escritura cortesiana acerca del prodigio, ver el fascinante trabajo de Beatriz Pastor (113-233).

9. El título completo de la obra de James Burgh es *Un relato de la Colonización, de las Leyes, Formas de Gobierno y Costumbres de los Césares, un pueblo de Sudamérica, contenido en nueve Cartas, enviadas por Mr. Vander Neck, uno de los senadores de dicha Nación, a un amigo de Holanda, con nota del Editor.*

10. La frase alude obviamente a "Cambio de armas," el cuento de Luisa Valenzuela en el que la transición hacia fuera de la doble dominación ideológica y patriarcal a la que es sometido el personaje femenino termina revirtiendo el esquema dominador/torturador y víctima.

11. La enumeración cambia en Allende sustancialmente: "Mesas redondas y sillas, doradas. . . manteles bordados. . .vajilla de banquete y los cubiertos de monograma de la familia bordado en oro . . . Surgieron de los armarios fuentes de garrafa de plata bruñida, por la cocina desfilaron pescados y carnes, vinos y quesos traídos de Suiza, frutas de caramelo. . ." (104). La interpretación de la diacronía del mercado y su transformación, consecuente con los diferentes ciclos económicos será analizada en otro trabajo.

12. Recordemos que los receptores del Entenado esperan ansiosos una forzosa y previsible alusión al canibalismo cuando escuchan la descripción del indiano.

13. Recordemos que la magia aparece en Macondo traída por lejanos comerciantes y viajeros.

14. Se alude a *Los siete locos* de Roberto Arlt, *Muchacho en llamas* de Gustavo Sáinz y *La guaracha del Macho Camacho* de Luis Rafael Sánchez.

15. La frase alude al excelente trabajo ya mencionado sobre exotismo de Lily Litvak, *El sendero del tigre.*

OBRAS CITADAS

Agrait, Gustavo. *Luis Palés Matos: un poeta puertoriqueño.* San Juan de Puerto Rico: Biblioteca de Autores Puertoriqueños, 1973.

Alegría, Fernando. "Alejo Carpentier: realismo mágico." H. F. Giacoman (comp.). *Homenaje a Alejo Carpentier*. New York: Las Américas Publishing Co., 1970.

Allende, Isabel. *Eva Luna*. México: Edivisión Compañía Editorial, 1987.

Anderson Imbert, Enrique y Eugenio Florit. *Literatura Hispanoamericana* I. New York-Toronto-London: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Bobbio, Roberto y Nicola Matteucci. *Diccionario de Política*. Vol. I. México: Siglo XXI 1984.

Bolland, Nigel O. "Domination after Slavery: The Control of the Land and Labor in the British West Indias After 1938." *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981): 591-619.

Carpentier, Alejo. *El recurso del método*. México: Siglo XXI, 1974.

_____. *La consagración de la primavera*. México: Siglo XXI, 1981.

_____. *El Siglo de las Luces*. Barcelona: Seix Barral, 1983.

_____. "Prólogo." *El reino de este mundo. Obras Completas de Alejo Carpentier*. Vol. II. México: Siglo XXI, 1983.

Cervantes, Miguel de. *Novelas ejemplares*. México: Porrúa, 1981.

Clifford, James. "On Ethnographic Surrealism." *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981): 529-564.

García Márquez, Gabriel. *Los funerales de la Mamá Grande*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 1962.

_____. *La increíble y triste historia de Cándida Eréndida y de su abuela desalmada*. Buenos Aires: Sudamericana, 1972.

_____. *El otoño del Patriarca*. Barcelona: Plaza y Janés, 1975.

_____. *Cien años de soledad*. Madrid: Cátedra, 1987.

_____. *El General en su laberinto*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1989.

Hall, Catherine. "The Sweet Delights of Home." Michelle Perrot. *A History of Private Life (From the Fires of Revolution to the Great War)*. Cambridge-London: Phillip Aires and George Duby General Editors, 1990.

Iriarte, Josefina, Miriam Maggiolo y Claudia Torres. "Los viajeros ingleses del Río de la Plata (1810- 1860). El juego de las otredades." *Filología* 1-2 (1989): 278-290.

Litvak, Lily. *Geografías mágicas. Viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*. Barcelona: Laertes S.A. Ediciones, 1984.

_____. *El sendero del tigre: Exotismo en la literatura española de finales del siglo XIX (1880-1913)*. Madrid: Taurus, 1986.

Mujica Láinez, Manuel. *Misteriosa Buenos Aires*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

Oviedo, José Miguel. "García Márquez: la novela como taumaturgia." Peter Earle (ed.). *García Márquez*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.

Palés Matos, Luis. *Obras (1914-1959)*. Vol. I. San Juan de Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1984.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

Peri Rossi, Cristina. "La influencia de Edgar A. Poe en la poesía de Raimundo Arias." *La tarde del dinosaurio*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985.

Pletch, Carl E.. "The Three Worlds or the Division of Social Sciences Labor, circa 1950-1991." *Comparative Studies in Society and History* 23 (1991): 565-590.

Posse, Abel. *Daimón*. Buenos Aires: Emecé, 1989.

Rengger, Juan y Marcelino Longchamp. *The Reign of Doctor Joseph Gaspard Roderick de Francia*. London: Thomas Hurst-Eward Chance Co., 1827.

Ríos Bustamante, Antonio y Pedro Castillo. *An Illustrated History of Mexican Los Angeles (1781-1985)*. Los Angeles: Chicano Studies Research Center Publication-University of California Los Angeles, 1986.

Roa Bastos, Augusto. *Yo el Supremo*. Madrid: Siglo XXI, 1976.

Rulfo, Juan. *Pedro Páramo y El llano en llamas*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, 1976.

Ryan, Michael. "Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeen Centuries." *Comparative Studies in Society and History* 4 (1981), pgs. 519-538.

Saer, Juan José. *El Entenado*. México: Folio Ediciones, 1983.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books-Random House, 1979.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York-London: Methuen, 1987.

Valle Inclán, Ramón. *Sonata de estio*. Madrid: Espasa Calpe, 1969.

Volkenning, Ernesto. "García Márquez o el trópico embrujado." Peter Earle (ed.) *García Márquez*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.

Wynter, Sylvia. "Sambos and Minstreals." *Social Text* 1 (1979): 149-156.

Zimmerman, Marc. "The Unity of the Caribean and its Literatures: Theoretical Parameters and Perspectives." *Process of Unity in the Cariben Society*. Minneapolis, Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1983.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

El viaje en los diarios de Cristóbal Colón y en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier

Este trabajo examinará la estructura del viaje en los diarios de a bordo de Cristóbal Colón y en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier. Los dos textos comparten y reflejan ciertas preocupaciones fundamentales en torno al viaje hacia el Nuevo Mundo. Por ejemplo, la construcción de una utopía a partir del contacto con un mundo "nuevo" y desconocido, el choque de la perspectiva occidental con otras tradiciones culturales, y las limitaciones del lenguaje al tratar de describir este nuevo mundo. El objetivo de este trabajo es profundizar estos aspectos presentes en los dos textos, los cuales son el resultado del impacto y la transformación inevitable que produce la trayectoria del viaje en los dos protagonistas, Colón y el personaje ficcional de la novela de Carpentier.

Al analizar los rasgos característicos de ambos discursos, la pregunta que surge primero es cómo podemos comparar el discurso histórico de Colón y el discurso ficcional de Carpentier. Para Hayden White, los hechos históricos carecen de valor ideológico alguno. White nos señala que los eventos históricos no nacen marcados con una ideología trágica, cómica o romántica sino que este valor le es asignado por el historiador. Cuando el historiador desea imponer un valor a la historia tiene que recurrir a un modo narrativo que incorpora los hechos históricos en una forma discursiva que sea inteligible para los receptores de dicho texto. En este sentido el discurso histórico no difiere del discurso literario porque los dos tienen que recurrir a un modo narrativo. Al organizar su discurso, el autor recurre al *emplotment* que White define como "the encodation of the facts contained in the chronicle as components of specific kinds of plot structures" (*Tropics* 83). En la narración de un discurso histórico los eventos son seleccionados, subordinados, o simplemente dejados a un lado, dependiendo de la intencionalidad del autor (*Tropics* 84). El proceso que sigue el historiador —ordenar, marcar con una ideología y hacer el conjunto de eventos inteligibles para el lector— es semejante al proceso de creación literaria. Por lo tanto,

la única forma de representar un evento real o ficticio es a través de una formulación narrativa, aspecto que hermana a ambos tipos de discurso.[1]

En Colón encontramos que la representación de los acontecimientos de su propio viaje encajan aún más en la teoría que presenta White porque remiten no sólo a lo que realmente ha acaecido sino también a los modelos de pensamiento y a los patrones de verdad de la época. Algunos de los modelos —autoridades dignas de ser imitadas— que apoyaban su discurso eran los *Viajes* de Marco Polo y *The Travels of Sir Mandeville* entre otros.[2] Esta dependencia de modelos previos trae una consecuencia muy importante; un conjunto de ideas preconcebidas de lo que el navegante va a encontrar aún antes de iniciar su viaje. Por otro lado, la autoridad del discurso histórico de Colón también yace en otro criterio —quizás más confiable para nuestros estándares contemporáneos— el criterio de lo visto y vivido.

Aunque estos criterios, conjuntamente con el modo narrativo y la necesidad de una trama argumental, permiten la comparación de los textos colombinos con la novela de Carpentier, es todavía necesario proceder con precaución. Como bien señala Margarita Zamora, antes de asignarle un valor literario a un texto histórico es imprescindible reconocer el valor original del texto en cuestión. Es decir, sólo después de considerar concienzudamente, hasta el punto que sea posible, la intención original de Colón, podemos asignarle otro valor y analizarlo como texto literario. Zamora sugiere que "its classification as 'artistic' or 'not-artistic' is an operation which takes place in the mind of the reader" ("Historicity" 337). Aquí Zamora no se refiere a la clasificación estética de la obra sino, como señala White, a la clasificación de lo histórico o lo no-histórico. Esto significa que "a text may belong to at least two typologies, the one its creator had in mind and the one a given readership utilizes for its interpretation and classification" ("Historicity" 340). La investigadora señala que la recepción del texto es una de las razones por la cual los diarios de Colón experimentan una serie de relecturas diversas. Estas interpretaciones van desde considerarlo como un diario escrito bajo obligaciones a la Corona, el cual es transformado por fray Bartolomé de Las Casas en un documento legal y pleno de autoridad para sus propósitos, hasta la relectura más reciente, que lo transforma en uno de los textos fundadores de la literatura latinoamericana contemporánea.

Es este último valor asignado al texto colombino el que ha permitido una recuperación de los textos coloniales por parte de los escritores contemporáneos latinoamericanos. En este sentido, la comparación se facilita todavía más al tener en cuenta que Carpentier, con esta novela, intenta una reescritura de las crónicas incorporando incluso la estructura del diario presente en Colón.[3] Este proceso es conciente en Carpentier quien abiertamente afirma la necesidad de que los escritores latinoamericanos sean "los testigos, cronistas e intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana" ("Lo barroco" 134).

Una vez establecidos los parametros teóricos —el empleo de un modo narrativo y la ordenación de acontecimientos a través de una trama argumental— que permiten el analisis comparativo de estos textos, se observará que los protagonistas de ambos viajes pasan por tres etapas.[4] La primera etapa es la iniciación del viaje en donde se establecen los motivos del viajero quien emprende su tránsito desde lo conocido hacia un mundo "nuevo" y desconocido. La segunda etapa consiste en la llegada del protagonista, el encuentro de la perspectiva occidental con este "nuevo" mundo y la construcción de utopías. Finalmente, la tercera y última etapa es el retorno que implica la separación del mundo utópico. Al completar este círculo se produce una transformación total del individuo. Aunque el viaje de Colón consiste en cuatro viajes separados, se considerará el conjunto de ellos como *un viaje.*

¿Cuáles son los motivos de los viajes? ¿Cuáles son los factores externos e internos que motivan a los personajes? Aunque los propósitos de Colón irán cambiando a lo largo de sus cuatro viajes, el propósito inicial es resultado de la combinación de sus deseos personales y la presión social de los Reyes Católicos. Antes de comenzar su primer viaje, Colón enumera varios elementos que desea obtener como resultado de su viaje. Además del título de Don y de "Almirante Mayor de la mar Occeána" se autoproclama "Visorey e Governador perpetuo de todas las islas y tierra firme que yo descubriese y ganasse" y finalmente que todo "sucediese a mi hijo mayor, y él así de grado en grado para siempre jamás" ("Diario del primer viaje" 44).

Es evidente que el inicio de este viaje promete un fin glorioso para Colón porque con éste espera ganar fama y seguridad económica eterna. Está lleno de confianza y no refleja temor alguno sobre la posibilidad de nunca volver. Son claros los objetivos personales: alcanzar fama, seguridad, riquezas y, sin duda, ser el primero en descubrir la nueva ruta para llegar a los extremos de Asia. El espíritu aventurero de Colón, aspecto renacentista de su personalidad, se manifiesta en sus deseos personales de gloria y estabilidad económica para el resto de su vida. Sin embargo, también será evidente el aspecto religioso de su empresa. Aunque hay críticos escépticos ante sus motivaciones religiosas (Iglesia 41), no cabe duda que Colón estaba afectado por la dimensión religiosa de su empresa en el tercer y cuarto viaje, cuando ésta se vuelve el motivo primordial para realizar sus últimos viajes.

Vemos que los motivos de Colón son fluctuantes y que él los ajusta en cada viaje para justificar su empresa ante los Reyes Católicos. De la misma manera que ajusta sus motivos para justificar su empresa, Colón ajusta la realidad que enfrenta para favorecer sus objetivos y los de las autoridades a quienes se debe. De este modo, la escasez de oro obliga al navegante a convertir a las islas en paisajes "maravillosos;" a los indios en individuos "mansos" y por lo tanto fáciles de someter y a siempre enfatizar que el oro debe estar al alcance de la mano. Beatriz Pastor llama a este proceso la

"instrumentalización de la realidad," factor que se percibe a través de los cuatro viajes de Colón: los elementos naturales son convertidos en un paraíso económico y evangélico esperando ser explotado. Es sólo a través de esta estrategia que Colón piensa eliminar cualquier duda que los Reyes pudieran tener sobre su empresa.

Por otra parte, hay que considerar el hecho de que el texto colombino sufre una doble selección al ser editado por fray Bartolomé de Las Casas.[5] Las Casas escoge pasajes de Colón y los transforma para insistir en el carácter mesiánico de Colón con el propósito de defender la evangelización pacífica de los indios. Zamora ilustra de forma concisa que el rol de Las Casas es mucho más significativo de lo que se ha considerado hasta hoy. Ella indica que "Las Casas no sólo resume y parafrasea el enunciado colombino, sino que se inserta en el texto como nuevo sujeto de la escritura, imponiendo una retórica editorial que no podía haber existido en el texto original" ("Todas son palabras" 29). El proceso editorial de Las Casas no sólo altera al texto sino consecuentemente el significado original y por ende su interpretación o reinterpretación por los lectores.

Vimos que en la primera etapa —la iniciación del viaje— los motivos de Colón fluctúan y se transforman dependiendo del éxito de cada viaje. También vimos que son difíciles de precisar por la doble selección editorial —la suya y la de Las Casas. En contraposición a esta problemática situación presente en los textos colombinos, las motivaciones del protagonista de *Los pasos perdidos* son bastante más fáciles de determinar porque, paradójicamente, éstas verdaderamente no existen. Es decir, el protagonista no tiene ninguna razón aparente para separarse de su mundo conocido. Cuando, a causa de fuerzas externas, decide viajar, es todavía sin motivo, sin meta y sin deseo. El protagonista es lanzado al azar; al caminar por una calle en una ciudad (que identificamos más tarde como Nueva York) se cruza con un Curador de antiguos instrumentos musicales. Se trata de un viejo amigo suyo, que le propone hacer un viaje por ciertos parajes de la selva amazónica para recobrar instrumentos musicales antiguos. Esta es la fuerza o el encargo exterior que lo motiva al principio. Al contrario de Colón, por no tener que justificarse ante ninguna autoridad, sus motivos no fluctúan aunque sí atraviesa una etapa en donde piensa mentirle al Curador y regresar a Nueva York sin terminar la búsqueda de los instrumentos. Para el protagonista el viaje no cobrará importancia esencial sino hasta mucho más tarde cuando entra en contacto con el mundo "nuevo" y desconocido.

En los primeros capítulos el protagonista de *Los pasos perdidos* está completamente desilusionado de su vida, sufre un *angst* espiritual, una crisis existencial, que se vincula con el sentimiento pesimista de la época de postguerra. Carpentier escribió *Los pasos perdidos* entre los años cuando la gente añoraba el pasado y se quejaba de la vida moderna. El protagonista se pregunta si "los hombres añorarían las épocas pasadas, como yo, . . . ciertos modos de vivir que el hombre había perdido para siempre" (102). La angus-

tia del protagonista, que todavía no ha llegado a otro estado de vida, se ve claramente en una escena en donde le grita al Curador "¡Estoy vacío! ¡Vacío! ¡Vacío!" (87). Vemos que está en el más hondo abismo en el que puede caer el ser humano: el de sentirse nada.

En el momento del contacto con el nuevo mundo, que configura la segunda etapa del viaje, hay tres elementos que fundan la construcción de las utopías: la naturaleza, el tiempo y el lenguaje. El primer impacto en ambos personajes está dado por la naturaleza que los rodea. Colón señala que:

> Ni me se cansan los ojos de ver tan fermosas verduras y tan diversas de las nuestras, y aun creo que a en ellas muchas yervas y muchos árboles que valen mucho . . . vino el olor tan bueno y suave de flores o árboles de la tierra, que era la cosa más dulçe del mundo. . . . ("Primer viaje" 75)

Mientras tanto, el protagonista de *Los pasos perdidos* percibe la naturaleza como un elemento que lo devuelve simbólicamente a su origen. Para él, la naturaleza ha sido uno de los factores que le ha permitido sentir que retrocedía en el tiempo. Este proceso lo llevará al auto-conocimiento de su vida y su ser:

> Estamos en el mundo del Génesis, al fin del Cuarto Día de la Creación. Si retrocediéramos un poco más, llegaríamos adonde comenzara la terrible soledad del Creador —la tristeza sideral de los tiempos sin incienso y sin alabanzas, cuando la tierra era desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la haz del abismo. (247)

Ambos describen páramos ideales que corresponden a patrones de idealización bastante diferentes. En la época de Colón el lugar ideal corresponde al *locus amoenus* clásico que proyecta espacios bucólicos de clima suave, aguas claras, pájaros cantando (especialmente el ruiseñor) y hojas eternamente verdes. Sus descripciones se adhieren generalmente a esta descripción con pocas variaciones. Esta construcción utópica de la naturaleza significa para Colón la transformación de la naturaleza tropical en un *locus amoenus* mediterráneo. Esto se debe, en gran medida, a la necesidad que tiene el navegante de presentar esta tierra como fértil y explotable comercialmente. Colón asegura a los Reyes que todo lo que encuentra es provechoso (Pastor 89). Por otra parte, se debe a la limitación lingüística en describir lo nuevo, que veremos más adelante.

En cambio, en la obra de Carpentier, hay una mayor variedad en las descripciones de la naturaleza. Esto se debe a que el protagonista, al contrario de Colón, esta cambiando mentalmente. Cada nuevo paisaje natural corresponde a un cambio en su estado mental. El protagonista encuentra un paisaje que a veces es el mundo del Génesis, que se parece al "fin del Cuarto Día de la Creación." Otras veces encuentra un paisaje de un "mimetismo ina-

cabable" que lo atormenta. Aunque el protagonista no presenta un único modelo de representación del espacio natural, como lo hace Colón, sí construye una utopía que se basa en su deseo de encontrar un espacio y un tiempo mejor que la vida que llevaba en la ciudad moderna.

El tratamiento y la percepción del tiempo es un elemento determinante en la construcción de las utopías tanto de Colón como la del protagonista en la novela de Carpentier. El concepto del tiempo para el protagonista es distinta a la de Colón. Mientras que Colón se aferra a un solo tiempo lineal, de día en día, como señala su diario, el protagonista mantiene distintas concepciones dentro del marco de su diario, hasta omitir un lunes. En el momento en que el protagonista llega al "nuevo" mundo comienza una transformación gradual en donde éste pierde su sentido de tiempo lineal y cronológico para entrar en un tiempo mítico, uniforme y vasto en donde nada se mide.

Antes de la partida, el protagonista de *Los pasos perdidos* está obsesionado con medir el tiempo porque no encuentra nada que lo satisfaga. El declara que está "Atado a mi técnica, entre relojes, cronógrafos, metrónomos . . ." (74). A lo largo de la obra el protagonista experimenta tres tipos de tiempos. El tiempo de Ruth, su esposa, es el tiempo cíclico de la actriz de teatro. Ella siempre está físicamente y mentalmente en el mundo teatral en donde el tiempo es imaginario. Sus vidas difícilmente coinciden como señala el protagonista: "las horas de la actriz no son las horas del empleado—, acabamos por dormir cada cual por su lado" (69). El tiempo con Mouche, su amante, no es mucho mejor: el protagonista tolera el tiempo bohemio que no sigue un orden cronológico sino que es definido por noches largas en donde se discuten las más recientes ideas europeas. Pero al llegar al "nuevo" mundo, estas distintas percepciones del tiempo se vuelven intolerables y pierden sentido. Finalmente, cuando el protagonista llega a Santa Mónica de los Venados cree haber encontrado el tiempo perfecto no en un espacio sino con Rosario, su mujer en la selva. Rosario representa para él la encarnación del espacio mítico y utópico que él desea.

En cambio, para Colón el paso del tiempo amenaza su utopía. En primera instancia, el tiempo se manifiesta en las leguas atravesadas que lo separa de su llegada al mundo que le asegurará su gloria. El ansia de Colón por llegar al Asia es tan grande quc, al atravesar el océáno, disminuye las leguas para no desilusionar a los marineros.[6] Y, cuando los marineros lo amenazan con darle un límite de tres días para encontrar tierra o volver a Castilla, Colón los "esforçó lo mejor que pudo, dándoles buena esperança de los provechos que podrían aver, y añidía que por demás era quexarse, pues que él avía venido a las Indias, y que así lo avía de proseguir hasta hallarlas con el ayuda de Nuestro Señor" ("Primer viaje" 60). Cuando se encamina hacia el "nuevo" mundo, disminuye las leguas atravesadas por el océano no sólo para pacificar la ansiedad de sus compañeros sino para acelerar la llegada a su utopía. Una vez en tierra, el tiempo se mide por la necesidad de encon-

trar los bienes buscados. No encontrar oro significa no cumplir su empresa comercial y perder el apoyo de los Reyes.

El tercer elemento que comparten los personajes en la etapa de la llegada, después de la naturaleza y el tiempo, es la limitación del lenguaje para describir el mundo que los rodea. Antes que nada, es importante señalar que no es casual que *Los pasos perdidos* sea una novela narrada en primera persona, simulando así el marco enunciativo de gran parte de las crónicas. Pero, además de imitar este "yo" enunciativo que remite a las crónicas, hay otra razón por la cual Carpentier lo usa. Es la manera que tiene Carpentier de privilegiar el punto de vista de su personaje, el cual se convierte en la única fuente de información. La legitimidad de su discurso se funda en la experiencia de los acontecimientos. El protagonista recreará con frecuencia las imágenes de la naturaleza, tratará de imitar ese "inacabable mimetismo de la naturaleza virgen," tratará de concebir ese momento prístino de nombrar por primera vez y manifestarlo todo mediante descripciones lo más exactas posibles. En las dos obras los personajes sienten ese deseo de nombrar lo nuevo. En *Los pasos perdidos,* el protagonista siente estar tan cerca del origen que podría ser un Adán nombrando por primera vez (138). Pero aún con esta capacidad de nombrar, el protagonista, como Colón, tiene que recurrir a imágenes conocidas que no son lo suficientemente perfectas: "Tenía mi memoria que irse al mundo de Bosco, a las babeles imaginarias de los pintores de lo fantástico . . . para hallar algo semejante a lo que estaba contemplando" (233). Esta reflexión del protagonista verifica que, al igual que lo que ocurre en Colón, es imposible describir lo nuevo sin remitir a lo conocido anteriormente. La construcción de la utopía depende en gran parte de la facultad descriptiva de ambos personajes.

En Colón la necesidad de describir es, ante todo, para comunicar a los Reyes de manera convincente lo maravillosas que son las tierras encontradas. En general, los modelos a su disposición son efectivos para este propósito pero cuando Colón, como el protagonista, desea intensificar aspectos de lo visto, no sabe cómo hacerlo. En la siguiente cita se perciben las limitaciones lingüísticas del Almirante: "Crean Vuestras Altezas qu'estas tierras son en tanta cantidad buenas y fértiles . . . que no ay persona que lo sepa dezir y nadie lo puede creer si no lo viese" ("Primer viaje" 131). Como señala Walter Mignolo, la naturaleza en las Indias "no tiene un lenguaje que lo exprese; es, hasta el momento del descubrimiento, un objeto 'silencioso' y es, precisamente en este sentido, ignoto" (61).

Otra reacción interesante que experimentan los personajes en el contacto con lo "nuevo" es el deseo de no volver "allá," al mundo del que venían. Colón exalta las virtudes naturales de este nuevo espacio de la manera siguiente: "Aquí es unas grandes lagunas, y sobre ellas y a la rueda es el arboledo en maravilla, y aquí y en toda la isla son todos verdes y las yervas como en el Abril en la Andaluzía y el cantar de los paxaritos que pareçe qu'el hombre nunca se querría partir de aquí" ("Primer viaje" 77). Esta des-

cripción es una especie de invitación a los Reyes para que ellos vean por sí mismos lo que Colón ha visto y "descubierto." El protagonista de *Los pasos perdidos* expresa este deseo de manera más convincente y decisiva: "Aquí es donde nos bañábamos desnudos, los de la Pareja, en agua que bulle y corre, brotando de cimas ya encendidas por el sol . . . Hoy he tomado la gran decisión de no regresar allá" (258-59). Colón, al decir "pareçe qu'el hombre," no habla de sí mismo sino de alguien hipotético, de algun hombre en general. Pero el protagonista se refiere a sí mismo y, en *ese* momento, no desea invitar a nadie a su mundo utópico, sino guardarlo para sí mismo. La naturaleza conmociona al protagonista de *Los pasos perdidos* de tal modo que lo transporta a un estado de éxtasis. El protagonista y Colón reconocen la fuerza idílica que los rodea y se encuentran en equilibrio con ella. Por primera vez están en armonía total con sus sentidos. Veremos que en la última etapa, el retorno y la separación de la utopía, la armonía desaparece.

A la vuelta del viaje los personajes han sido transformados tras haber experimentado tanto el éxito como el fracaso de sus respectivas experiencias. En el viaje de Colón es difícil separar el éxito del fracaso ya que todo depende de la opinión de los Reyes. Aunque los Reyes no sellan su viaje con la gloria que él esperaba, él está convencido que fue un éxito. El reconoce que las tierras serán provechosas económica y religiosamente para los Reyes. Pero también reconoce que tiene que convencer a los Reyes que fue *él* quien "descubrió" las tierras. Como señala Pastor, "La amargura final de Colón no derivaba de su cuestionamiento del éxito de su empresa de descubrimiento, sobre el que no albergaba ni admitía dudas, sino de la falta de reconocimiento de este éxito por parte de la Corona y sus funcionarios" (266).

De este modo, la transformación final de Colón gira también alrededor de los Reyes. Cuando pierde el favor de los Reyes su personalidad cambia. En su primer viaje habla con confianza pero en sus últimos viajes es un hombre desesperado. Ahora, en el tercer y cuarto viaje, el peligro que él enfrenta es monumental y su sufrimiento inimaginable. La naturaleza es una amenaza ante su vida. En sus últimos viajes enfatiza los riesgos que sufrió durante los viajes. Por ejemplo, en medio de una tormenta declara que aunque ha arriesgado su vida por los Reyes no es esto lo que le da dolor sino, "porque, por mi dicha, poco me an aprovechado veinte años de servicio que yo he servido con tantos trabaxos y peligros, que oi día no tengo en Castilla una teja" ("Cuarto viaje" 281). En otro instante, cuando todo lo hace sufrir y pensar en la muerte oye la voz de Dios diciendo: "'Desque nasçiste, siempre El tuvo de ti muy grande cargo. Cuando te vido en edad de que El fue contento, maravillosamente hizo sonar tu nombre en la tierra. Las Indias, que son parte del mundo tan ricas, te las dio por tuyas" ("Cuarto viaje" 287). Si antes Colón mencionaba el elemento religioso de su empresa, en el tercer y cuarto viaje lo convierte en un elemento primordial. Al fallar la empresa económica, resalta el rol mesiánico y enfatiza su "condición

de protegido y elegido de Dios . . ." (Pastor 45). Colón se convierte en el elegido de Dios para llevar la religión católica al Nuevo Mundo. Todos los métodos que utiliza Colón forman parte de un último intento de crear un sentimiento de culpa en los Reyes para que lo reconozcan. Esta emoción agónica de dolor físico y moral jamás se produjo, obviamente, en el primer viaje.

En *Los pasos perdidos*, a diferencia de Colón, tanto el éxito como el fracaso están determinados por el protagonista mismo. El éxito y la transformación personal del protagonista yace en su descubrimiento de una sabiduría que había perdido, la capacidad de crear arte puro. También recupera la capacidad de ser fiel a sus emociones y a poder expresarlas. El redescubre no sólo su lado emocional sino también su ser físico al haber "adquirido la costumbre de andar al ritmo de mi respiración . . ." (306). Como demuestra Durán Luzio, "Hasta su cuerpo comienza a recobrar palpitaciones que se habían perdido en la ciudad; sus sentidos se abren a la desafiante disparidad de un terreno que ignoraban, tanto como su mente se apronta a reflexionar sobre la calidad del hombre y el paisaje del Nuevo Mundo" (156). Irónicamente, es la necesidad de un éxito total como artista lo que lo lleva a separarse de la utopía porque necesita comunicar su descubrimiento. No sólo desea a un público distinto, uno culto, que aprecie su composición musical, sino también siente ese deseo de comunicar el descubrimiento de la oportunidad que existe de volver al origen. El fracaso final ocurre cuando, después de regresar a Nueva York, decide tratar de volver otra vez. Aunque culpa a la naturaleza el no poder volver a Santa Mónica de los Venados, en verdad el grave error es sólo suyo. Existe algo más profundo que elimina la oportunidad del retorno y el protagonista, en un momento de autocrítica, lo descubre concluyendo que: "Un día cometí el irreparable error de desandar lo andado, creyendo que lo excepcional pueda serlo dos veces" (324-25). El deseo de comunicar lo encontrado, de poner lo descubierto en la conciencia histórica, anuncia el fracaso. En el instante de dejar atrás el mundo "nuevo," el protagonista destruye la oportunidad de volver. Su necesidad de un público que verifique lo descubierto lo distancia eternamente del mundo utópico. El mundo utópico, por inscribirse en el espacio atemporal del mito, no lo espera. El protagonista entiende esto reflejando que él nunca fue parte de ese mundo, simplemente era "un ser prestado" (329).

En el momento que los personajes se separan de la utopía, la transformación final ocurre. La construcción de la utopía empieza a resquebrajarse cuando los personajes convierten a la naturaleza en la razón, amenaza y obstáculo por la cual fracasan. Colón, en el cuarto viaje, se quejará de la naturaleza sin remordimiento: "Ojos nunca vieron la mar tan alta, fea y hecha espuma. El viento no era para ir adelante ni dava lugar para correr haçía algun cabo. Allí me detenía en aquella mar fecha sangre, herviendo como caldera por gran fuego. El cielo jamás fue visto tan espantoso" ("Cuarto viaje" 284). En *Los pasos perdidos* el protagonista también ve a la naturaleza

como algo horrible que se ha apoderado de todo y que está jugando con sus sentidos. Los dos personajes sienten que es la naturaleza la que les está negando el éxito de sus misiones respectivas. Por otro lado, los personajes no pueden regresar con las mismas emociones con las que partieron. Colón, aunque en su mente ha logrado todo lo propuesto, se obsesionará con la reacción de los Reyes Católicos. El protagonista de *Los pasos perdidos*, aunque logra encontrarse y crear música en el espacio utópico, se preocupará por diseminar lo descubierto con su sinfonía. El fracasa en el intento de ubicarse permanentemente en el momento mítico que cree haber encontrado.

En fin, a través de las tres etapas del viaje, la construcción y separación de la utopía de ambos personajes ha sido el factor determinante por el cual se ha podido medir la transformación final de Colón y del protagonista de *Los pasos perdidos*. En las construcciones de la utopía, la naturaleza, el tiempo, y las limitaciones lingüísticas han sido los elementos importantes: La naturaleza les ha causado admiración y rechazo; el tiempo se ha visto como confirmación de la utopía para el protagonista mientras que Colón ha jugado con éste para ajustarlo a su meta final. Los límites del lenguaje evidencian la intención de comunicar lo nuevo al mundo conocido. Aunque esta necesidad pierde decididamente al protagonista, Colón necesita dar a conocer lo nuevo para sostener su propia empresa. En todo caso, lo que ambos viajes reflejan es que en el momento de verbalizar, de tratar de describir, de tratar de invitar al mundo de afuera a vivir la utopía, ésta se pierde para siempre. La utopía no puede existir en el tiempo, espacio o lenguaje que los personajes conocen.

Bridget Kevane
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Dentro de los marcos teóricos provistos por Hayden White nos enfrentamos a la cuestión compleja de la intencionalidad de Colón y Carpentier. Porque si bien Colón es el autor de los diarios, también es el protagonista de ellos. Por otro lado, aunque Carpentier es el autor de su novela, no es casual que el protagonista de su novela no tenga nombre, sea músico y narre en primera persona, imitando a muchos de los cronistas. Carpentier estrecha aún más la relación de sí mismo con su protagonista en la nota final de su obra donde señala que los lugares y hasta algunos personajes de su obra son verdaderos. En fin, Roberto González Echevarría, en la introducción a la novela, señala que "Carpentier se propuso en *Los pasos perdidos* trabajar a partir de lo mas cercano a sí mismo, su propia vida como intelectual y artista, para así poder indagar, con la mayor autoridad posible, en las cuestiones mencionadas" ("Introducción" 16). Aunque tenemos esta relación en cuenta —Colón-autor y Colón-protagonista (yo) y Carpentier-autor y el protagonista ficcional— este trabajo se limita a considerar a Colón y al protagonista como personajes de sus respectivas obras.

2. Además de Mandeville y Marco Polo, Colón utiliza a Plinio, Ptolomeo, Pierre

d'Ailly y Aeneas Sylvius en la formación de los conceptos de lo que esperaba encontrar. Beatriz Pastor profundiza en estas influencias en el Capítulo I de su obra *Discurso narrativo de conquista de América.*

3. Algunos críticos que analizan esta relación son Jean Franco, Margarita Zamora, Edna Coll, Enrique Anderson Imbert, Enrique Pupo Walker, Fernando Alegría, entre otros. Varios escritores contemporáneos también han discutido la relación entre las crónicas y la literatura latinoamericana como Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa y Gabriel García Márquez.

4. Las etapas del viaje arquetípico fueron presentadas por Joseph Campbell en *The Hero with a Thousand Faces*. En esta obra Campbell describe las etapas del viaje clásico antiguo y mitológico y la transformación del héroe a través de este viaje. Aunque hay elementos interesantísimos que el héroe mitológico comparte con nuestros personajes en sus respectivos viajes y procesos de transformación, ese análisis quedará para otro trabajo.

5. Aunque el enfoque de este trabajo no es la intención del autor, ya sea Colón o Las Casas, es imposible tratar del texto colombino sin referirnos al proceso editorial de Las Casas. Al insistir en que este trabajo se centra en Colón como personaje, no es decir que ignore la compleja y problemática relación expuesta en la primera nota.

6. Una razón por la cual Colón disminuye las leguas podría ser la influencia que tuvo el florentino Paolo da Pozzi Toscanelli sobre su concepción del mundo. Pero, como señala Henry Vignaud en su estudio detallado sobre esta relación, no está comprobado que Colón tuvo correspondencia alguna con Toscanelli ni que conocía el mapa que éste hizo calculando las leguas entre Europa y Asia. Beatriz Pastor, quien acepta como cierta la correspondencia entre Toscanelli y Colón, presenta la polémica sobre este asunto en el primer capítulo de su obra D*iscurso narrativo de la conquista de América.*

OBRAS CITADAS

Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Pantheon Books, 1949.

Carpentier, Alejo. *Los pasos perdidos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1985.

_____. "Lo barroco y lo real maravilloso." *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1981. 7-32.

Colón, Cristóbal. *Cristóbal Colón: Los cuatro viajes. Testamento*. ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Durán, Luzio Juan. *Creación y utopía*. Costa Rica: Editorial de la Universidad Nacional, 1979.

González Echevarría, Roberto. "Introducción." *Los pasos perdidos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1985.

Iglesia, Ramón. "El hombre Colón." *El hombre Colón y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944. 15-49.

Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." *Historia de la literatura hispanoamericana. Epoca colonial*. ed. Luis Iñigo Madrigal. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 57-116.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas, 1983.

Vignaud, Henry. *Toscanelli and Columbus. The Letter and Chart of Toscanelli*. London: Sands and Co., 1902.

White, Hayden. *Tropics of Discourse*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978.

Zamora, Margarita. "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criricism of Spanish American Colonial Texts." *MLN* 102.2 (March 1987): 334-346.

_____. "'Todas son palabras formales del Almirante': Las Casas y el Diario de Colón." *Hispanic Review* 57 (1989): 25-41.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

El lector como productor ante la política del silencio: Notas en torno a *El viaje de Colón contado por un pájaro*

El nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor.
Roland Barthes

1. Colón y el silencio educativo

La imagen predominante en los textos escolares de Cristóbal Colón es absolutamente tributaria del exorbitante privilegio que la institución literaria concede al individuo como determinante de los sentidos culturales. No se podría explicar de otro modo la fama de Colón sin el concepto de personaje que orienta y facilita la inteligibilidad de las historias narradas. El Colón que el padre Bartolomé de las Casas había seleccionado señalaba en su relación del tercer viaje, entre otras "precisiones," que las tierras que nuevamente descubrió eran, pues lo tenía asentado en el ánima, el mismísimo Paraíso Terrenal. El Almirante de la mar océano escribió las primeras impresiones sobre las tierras y los habitantes del "Nuevo Mundo" y nunca supo decirlas fuera de sus moldes medievales y renacentistas; es decir, no tenía cómo entender ni explicar lo diferente (lo nuevo es su eufemismo), tan sólo lo convirtió en mera mercancía para las necesidades imperiales de Europa. "Colón fue el primero en degradar al hombre americano a la categoría de mercancía," nos lo repite Beatriz Pastor en su provocador ensayo sobre los discursos narrativos de la conquista (231). Sin embargo, los textos escolares, en su mayoría, callan esta característica destacando las dimensiones individuales de Colón como héroe mítico de la conquista y como ejemplo de cristianización; Colón es visto como un personaje visionario, valeroso y justo. Su ambición de poder y dinero queda silenciada por la celebración de su misión civilizadora que salva de la ignorancia y salvajismo, del abandono divino y la infelicidad a los indígenas. Es verdad que en América Latina hay una gran diferencia entre lo que se enseña en las escuelas y en las universidades; pero eso no justifica las simplificaciones en

que caen los textos de enseñanza primaria y secundaria respecto al uso de las fuentes históricas de los primeros siglos de la conquista, como cuando se ignora la intervención del padre Bartolomé de las Casas en la selección y resumen de los documentos colombinos.

En la biblioteca de la universidad donde estudio y trabajo encontré al azar algunos textos que se usan en las escuelas elementales y primarias de Estados Unidos sobre Colón. Así pude conocer otra versión de los viajes de Colon desde el paradigma anglosajón de colonización, donde se instaura el silencio acerca del exterminio de las culturas nativas y se ignoran los diversos matices del mestizaje. Por ejemplo, el libro de Jane Belk Moncure, ilustrado por Jean Shackelford, no habla de muertes, robos o saqueos; tan sólo habla de la amistad entre colonizadores y colonizados: "Columbus took some Indians friends back to Spain to meet the king and queen. And he took flowers, plants, and a sweet-tasting fruit. We call it pineapple" (30).

Las ilustraciones muestran a los protagonistas del "encuentro" de dos mundos como alegres, amistosos, despreocupados e inocentes. Me gustaría sugerir algunas muestras contrarias a este silencio cómplice del racismo y la colonización económica y cultural que aún se perpetúa en Estados Unidos respecto a los indios reducidos a las reservaciones y a los estereotipos; tendría que mencionar los medios de prensa alternativos que apenas he podido revisar en las colecciones de microfilm de la biblioteca, como la influyente revista *Akwesasne Notes* que publica diversas caricaturas políticas alusivas al punto de vista nativo respecto al descubrimiento presentado como invasión.[1] Pero estos textos que encontré de paso son una prueba muy clara del etnocentrismo extremo que supuso la colonización anglosajona, donde no tuvo lugar ningún tipo de mestizaje, lo que explica en gran parte la xenofobia actual hacia las diversas minorías étnicas que, principalmente por razones económicas, se han integrado de algún modo al sistema establecido. Otros libros para jóvenes, mejor ilustrados, mencionan ciertos problemas, como el de Zachory Kent, donde señala que entre 1494 y 1496 murieron en el caribe entre 100,000 y 300,000 personas (89), o el libro de Nancy Smiler Levinson donde explicita la misión de Colón como comienzo de la matanza y búsqueda del oro; sin embargo, caen en el juego de endiosar al personaje principal, reduciendo así numerosas dimensiones políticas y culturales de dichos viajes: los sistemas de pensamiento de la época, las culturas en conflicto, los intereses económicos, las motivaciones ideológicas, religiosas, etc. El extraordinario volumen editado por Alvin M. Josephy, Jr., *America in 1492. The World of the Indian Peoples Before the Arrival of Columbus* ofrece un tipo de lectura más amplia. En esta reciente compilación de trabajos comprometidos con la realidad sociocultural estudiada, encuentro cifrado el esfuerzo de parte de la comunidad académica estadounidense para buscar las raíces culturales e históricas que posibiliten un destino diferente a la expoliación y destrucción natural y cultural de América. Josephy expresa el propósito de la trabajosa compilación de ilustraciones y artículos sobre

los indios precolombinos contra los estereotipos dominantes: "With this book, much of which may be as foreign to many readers as a history of another planet, we move from the center of the universe of the white man to the centers of those of the different Indian peoples of 1492" (7).

La reflexión final de Vine Deloria, Jr. insiste en tener esperanza con las futuras generaciones respecto a los problemas cruciales de Estados Unidos, a pesar del peso de la tradición colonial anglosajona: "Every place that immigrant put his foot, he ravaged the land, killed the plants and animals, and substituted an artificial setting for himself" (439).

Sin embargo, aunque se mencionan a grandes rasgos los universos culturales precolombinos del sur, no se pondera la situación de mestizaje cultural ni de colonización económica que ahora caracteriza a las sociedades latinoamericanas. De hecho la carencia de bibliografía de la producción etnohistórica del sur le quita contundencia continental a la investigación provocadora e incisiva de los académicos estadounidenses. Fuera del anecdotario de declaraciones de solidaridad,[2] fuera de las volantes de grupos indigenistas e indios donde acusan, si bien exageradamente, a Colón de "Gran Ladrón, Genocida, Racista, Iniciador de la Destrucción de una Cultura, Violador, Torturador y Opresor del Pueblo Indígena e Instigador de la Gran Mentira," es innegable que en los circuitos oficiales de cultura masiva y educación escolar nuestro querido Almirante goza de muy buena salud y sigue siendo el símbolo de la superioridad cultural de los occidentales que vinieron a este "Nuevo Mundo" a civilizar y modernizar.

2. Una lectura política

Aunque no conozco con detalle los textos que circulan en América Latina sobre el particular, examinaré más adelante, en un ejemplo significativo de la literatura infantil colombina, las posibilidades de lectura a partir de la crítica que Noé Jitrik hace de la idea de personaje en la narrativa latinoamericana. El punto que quiero resaltar ahora pertenece al campo político en su sentido amplio y se expresa en una economía muy peculiar que subyace a las instituciones oficiales de educación: la autoridad del texto, el interés desmesurado por el autor y por los personajes verosímiles, la obediencia ciega al programa oficial, la resignación a la enumeración repetitiva e inútil de nombres y títulos, etiquetas y clichés. Barthes había definido esta economía con lucidez penetrante:

> el autor está considerado como eterno propietario de su obra, y nosotros, los lectores, como simples usufructuadores: esta economía implica evidentemente un tema de autoridad: el autor, según se piensa, tiene derechos sobre el lector, lo obliga a captar un determinado *sentido* de la obra, y este sentido, naturalmente, es el bueno, el verdadero: de ahí procede una moral crítica del recto

> sentido (y de su correspondiente pecado, el "contrasentido"): lo que se trata de establecer es siempre *lo que el autor ha querido decir*, y en ningún caso *lo que el lector entiende.* (36)

Si quisiera hablar de una lectura posible sobre lo que se desencadena con el viaje de Colón, tendría que mencionar otros paradigmas distintos al de "descubrimiento," "encuentro" y "civilización." Pero cambiar dicho paradigma ya implica una toma de posición política respecto a la tradición oficial y sus pilares fundamentales. La culpa y el silencio son apenas una comprobación del grado de colonización alcanzado, llámese complicidad o conformismo. Aunque es imposible alcanzar una neutralidad ideológica en este enfoque crítico, al menos tomar en cuenta las culturas marginadas y silenciadas significa un paso importante para descolonizar y desideologizar el silencio que encubre el horror y la violencia estructural que reduce y simplifica políticamente la historia de nuestros pueblos. En el caso latinoamericano, el análisis de los libros de texto de la enseñanza primaria confirma la política del silencio y la diferencia del ocultamiento anglosajón en sus operaciones de transformación y homogeneización de los discursos culturales subalternos.[3] Este es el caso de la colección *Cuentahistoria* de la editorial Sigmar, donde María Granata trabaja con el dibujante Santos Martínez Koch y la historiadora Liliana Rey para simplificar la historia, hacerla divertida, anecdotizarla y describirla como un asunto de personajes virtuosos en los principios de la república argentina: o *El negrito asustado* para hablar de la abolición de la esclavitud o *Crispín y el bagre* para describir la segunda invasión inglesa o *El nacimiento* para estudiar la revolución de mayo (1983).[4] Por supuesto que dicha colección no habla del exterminio de los indios que se produjo en la pampa argentina. De manera simbólica estos textos reproducen el silencio oficial sobre las desapariciones políticas que en el momento de editar dichos libros ocurría en la Argentina de la junta militar. Si uno pone atención en las ilustraciones, también se reproduce el silencio oficial sobre el mestizaje que en mayor o menor medida ocurre en los países latinoamericanos, pues se acentúan los rasgos blancos que corresponden a un modelo ideal de sociedad jerarquizada por clases sociales y razas.

3. El Nuevo Mundo a todo color

Una lectura atenta de *El viaje de Colón contado por un pájaro* de María Granata demostraría la complejidad y las dimensiones de una lectura política creativa a partir de un texto construido por sus silencios y sus colores encantadores y encubridores. Hay una advertencia preliminar de la autora que marca sin duda alguna la autoridad textual que la sostiene: "Lo que narro en estas páginas acerca del primer viaje de Colón a nuestro continente es histó-

rico y está documentado. Mi fantasía se atrevió a que un pájaro viajara en el palo mayor de la Santa María, la nave capitana" (4).

La firma de Granata que sigue, los dibujos de Miguel L. Matejka, la presentación de cada capítulo de la aventura desde la perspectiva de un ave (el animal amistoso de la literatura infantil) preparan al lector curioso a seguir con deseo la continuidad del relato. El artificio del narrador-pájaro es muy ingenioso para acercar al lector a la materia narrada. Según la estética de la recepción, el reconocimiento de las reglas de un género juega un papel importante en la actualización del horizonte de expectativas del lector.[5] En un trabajo muy sugerente, Ariel Dorfman destaca cómo en la literatura infantil nuestros amigos los animales niegan toda duda y tuercen toda referencia al mundo real en nombre de la "fantasía":

> El género mismo ha sido concebido previamente, y el gusto, la tradición, el hábito, y por cierto el modo en que están estructurados el trabajo y el ocio, la competencia y el reposo, el individuo y el colectivo, en su propio mundo cotidiano, todo esto refuerza esa concepción, la idea de que todo debe ser divertido y que la política sólo cabe en asuntos serios y solemnes. El pluralismo, el debate, la libertad de criticar, están vedados de ese universo. (66)

En el caso del pájaro que viaja con Colón, la fantasía es sostenida por la "Historia": "Ningún pájaro vive tanto, ya lo sé. Lo que sucede es que la Historia me alargó la vida" (7).

De ese modo Granata asume un procedimiento de la narrativa latinoamericana para hacer del personaje una forma conjetural, donde la verosimilitud ya no cuenta para construir al personaje. Sin embargo, las ilustraciones y el género del cuento con protagonista animal transforman esta calidad conjetural en mecanismo verificador: este testigo tiene vida propia y va enterando al lector de la vida cotidiana de Cristóbal Colón, de su hijo Diego, de sus planes y sus luchas. Las descripciones detalladas permiten alimentar la emoción del viaje, la curiosidad por saber qué va a pasar luego, pero el personaje de Colón se presenta como un repertorio de comportamientos ejemplares, un sujeto arquetípico, que tiene la capacidad de dar sentido a los hechos históricos antes que las motivaciones evangelizadoras y económicas de la Corona española.

Más tarde, en pleno viaje, el pájaro se lamentará de no saber leer para enterarse de lo que escribía Colón mientras enfrentaban mareas peligrosas, volcanes en erupción, incertidumbre de la tripulación, meteoritos en el cielo, niebla y otras dificultades. Granata dispone de gran habilidad para personificar al narrador a pesar de su condición marginal (animal): añora la amistad con Diego, sufre los mismos sobresaltos de la tripulación, exhibe toda la gestualidad de las volubles sensaciones de angustia y temor por lo desconocido. Cuando el lector llega al décimo capítulo, la parte final del relato, predomina una alegría admirativa que produce un gran alivio al narra-

dor: el fin de la aventura es felicidad llena de color y amistad. Ya no sólo se personifica al narrador, sino al mundo narrado: se mitifica la realidad americana. Por ejemplo, antes del desembarco, el pájaro se acerca curioso a la isla "descubierta" en plan de inspección y relata lo que le impresiona:

> lo que vi me maravilló: bosques espesos de un verdor muy vivo, frutos que lucían como piedras preciosas, y una gran cantidad de pájaros, algunos para mí desconocidos, entre ellos un guacamayo, una especie de papagayo con plumas rojas, azules y amarillas, que se acercó para saludarme. (55)

Los indígenas sin vestidos corren presurosos, "atraídos por las naves" y levantan "los brazos en señal de bienvenida" (56). La peculiaridad cultural de los nativos es resumida en una pequeña comparación con el calendario occidental: el año 1492 según una mariposa era el año 16 Estrella para los indígenas de la tribu Azaguan. El pájaro observa con atención las pintas que llevan en el cuerpo e indica:

> Ninguno llevaba armas, ni una flecha siquiera, simplemente porque no las tenían.
> "Así debería estar todo el mundo, sin una sola arma," lo pensé entonces y lo sigo pensando hoy. (56)

Granata traduce su ideología pacificista conjuntamente con la primera versión cosificada del indio manso y fácil de conquistar que Colón describió para convencer a los intereses imperiales de la Corona española. Su versión ofrece una imagen inocente e idealizada de "maravillados" y "amistosos" pobladores de un "paisaje hermosísimo." La posesión de estas tierras en nombre de los reyes católicos es causa de júbilo y admiración aun de los nativos:

> Es que ellos creían que los hombres blancos habían llegado desde el cielo, que algo tiene de mar por su inmensidad y su color. Tanto creció el regocijo que el desembarco se convirtió en una fiesta, todas las miradas y aclamaciones dirigidas a Cristóbal Colón, todavía de rodillas y que denotaba en su actitud una fuerza interior que impresionaba. (58)

El encuentro idílico se expresa en un intercambio generoso de regalos entre los indígenas y los navegantes. Esta ruptura de la verosimilitud se oculta tras los signos de armonía social de las ilustraciones y del relato. Aparentemente el pájaro sabe lo que escribe Colón sin leerlo: Colón escribió en su diario: "Para mantener amistad con los desnudos les di a algunos de ellos bonetes colorados . . ." (59).

El pájaro termina el relato envuelto en el sentimiento de gozo de los indígenas: "Daba gusto verlos nadar, hacer sus ofrendas" (60). Excusándose

de contar las demás aventuras de Colón, confiesa el propósito de su narración: "celebrar los quinientos años del descubrimiento" (60). Quizás sea un recurso de identificación con los discursos oficiales respecto al hecho histórico que se enfoca. Aunque el pájaro no explicita los propósitos económicos del viaje de Colón, admite de pasada que llevaron un cargamento de oro a España. Ante la Corte Colón exhibe "seis indios, oro, telas, guacamayos, plantas y animales que allí no se conocían" (61). Nuevamente el olvido del analfabetismo del narrador se torna en símbolo del aprendizaje de la colonización en la ilustración final:

> Lo que sí quiero contar es que en una de las cartas que Colón les escribiría a los Reyes Católicos afirmaba que al cabo de su viaje rumbo a Occidente "había encontrado la mejor tierra y la mejor gente del mundo".
> *Y ahora me voy a dormir en el nido que me hizo la Historia.* (61)

Así se ve al pájaro acostado en un libro como cama. Tanto los dibujos que acompañan el texto como el capítulo final describen a los indios americanos como afortunados y contentos por el encuentro con los hombres blancos, serviciales y con la cabeza en señal de obediencia ante la Corte Real. El modelo idealizado de sociedad jerarquizada se ha deslizado calladamente a designar el Nuevo Mundo y al terminar el relato un lector curioso puede preguntarse qué es lo que no quiso contar el pájaro. El narrador animal no dice nada de lo que fue, como explícitamente señala Pastor, "el inicio de un proceso de desconocimiento, instrumentalización y destrucción de la nueva realidad americana que se prolongaría durante una historia posterior de más de cuatro siglos" (3).

4. Hacia el lector como productor

¿Cómo *El viaje de Colón contado por un pájaro* propiciaría una lectura productiva en el contexto multicultural y diglósico de América Latina? La respuesta dependerá de lo que hagan maestros y alumnos con el texto. Jitrik ya demostró que el personaje "héroe" es una estructura formal que se nutre de contenidos por una sociedad (37). Mi esperanza es que se puede aprovechar la forma cómo la narrativa latinoamericana ha diluido a la forma "personaje" para recrear, es decir, reescribir con imaginación el relato.

Antonio Cisneros ya había anticipado un tipo de respuesta en su libro *Como Higuera en un campo de golf* (1972):

> EN LA UNIVERSIDAD DE NIZA
> He abierto el Diario de Colón en la página 27 (*Cultura Hispánica*, 1968).
> 36 muchachos —entre los 20 y 23 años— han abierto el Diario de Colón en la página 27.

> *"Y como siempre trabajase por saber dónde se cogía el oro."*
> Cierro el libro/cierran los libros.
> El Almirante ha quedado como un chancho y el público se indigna. (124)

El lector como productor puede aprovechar los estímulos de la literatura y arriesgarse por la transformación imaginaria a partir de los valores descolonizadores de su comunidad sociocultural. El esfuerzo creador no es exclusividad de élites superdotadas, sino una posibilidad al alcance de cualquier condición cultural. Gianni Rodari lo sugiere con lucidez: " "El uso total de la palabra para todos" me parece un buen lema, de bello sonido democrático. No para que todos sean artistas, sino para que nadie sea esclavo" (9).

Sin temor a la autoridad textual, la lectura creativa conduce a una modificación del texto para suscitar insospechables posibilidades de conocimiento y emoción intensos. La lógica asociativa del símbolo había sido reducida por la economía del autor a una lógica racional preestablecida, plagada de recetas y estímulos mecánicos. En una lectura creativa esta lógica asociativa puede desencadenar desde el atrevimiento del lector, niño o adulto, procesos productivos del deseo que mantienen a la mente activa, como sugiere Rodari desde su experiencia con los niños:

> siempre dispuesta a hacer preguntas, a descubrir problemas donde los demás encuentran respuestas satisfactorias, que se encuentra a sus anchas en situaciones fluídas donde otros sólo husmean peligros; capaz de juicios autónomos e independientes (incluso del padre, del profesor y de la sociedad), que rechaza lo codificado, que maneja objetos y conceptos sin dejarse inhibir por los conformistas. (194)

¿Cómo escribir otros viajes de Colón, sin la extendida complicidad del horror y la violencia? Eso sería escribir otra Historia. Pero ¿cómo leer de manera productiva, no colonizada? ¿Cómo levantar la cabeza frente al texto y buscar nuevas rutas? Una alternativa sería investigar con imaginación la rica y variada tradición oral de los pueblos indígenas (donde no reina el texto y sólo existen variantes), la diversidad de raíces culturales y con ese conocimiento se podría rehacer el relato y transformar las textualidades del colonizador. Otra alternativa sería dinamizar la lectura tal como sugieren Evaristo Carrillo, Javier González, Tomás Motos y Francisco Tejedo, partiendo de una aproximación intuitiva y lúdica que se materializa en una serie de técnicas de ruptura y de juego hasta una aproximación crítica que permita la apropiación del texto y su transformación. Este enfoque concibe al texto como

> un objecto que hay que abrir, hurgar en su interior, jugar con sus elementos. De esta forma su estructura y contenido se nos ofrecerán en toda su fecundidad. El texto es algo que nos va a permitir experimentar y jugar, y a partir de

> él, crear. Nos lo apropiamos y lo utilizamos como detonante para nuestras creaciones. (8-9)

Ambos aspectos constituyen la base de la recreación del texto a través de la imaginación del lector. Las ideas y las imágenes del texto son transformadas a formas y procedimientos propios del lenguaje dinámico: se sonoriza la lectura mediante la creación de efectos sonoros y otras técnicas expresivas, como la dramatización del texto original, se modifica el relato recreando el final o cambiando algún elemento clave como lo es el personaje y se ilustra o se relaciona el texto con producciones plásticas ya existentes o con la propia creación visual. De este modo, el viaje de Colón podría resultar una preciosa oportunidad de estimular la creatividad del lector, donde por medio de estos recursos para dinamizar le lectura, el lector podría reescribir el texto original, usando algunos de los procedimientos que configurarían las formas del personaje Colón como un mecanismo explorador de identidades culturales. Por ejemplo, mediante la mezcla de planos, la inversión de signos, la igualación y diferenciación de personajes, entre otros modos de diluir su forma canónica, el nuevo personaje Colón podría reformular los modelos y propuestas políticas (ahistóricas y acríticas) que subyacen en el texto de Granata.[6] El desconocimiento que este personaje Colón mantuvo acerca de la pluralidad cultural americana aún se perpetúa en libros como el de Granata: es la tradición textual que coloniza a sus lectores a través del estereotipo del progreso. Allí el colonizado aprende, como el pájaro del relato de Granata, la lección fundamental del conformismo, centrada en el respeto incondicional a la autoridad. Así se reprime el deseo propio y se asume la ilusión ajena. Pero desde la perspectiva del lector como productor, uno puede transformar esa textualidad conformista en otra manera de superar el silencio impuesto, en otra textualidad asociada a la búsqueda de raíces y viajes más productivos donde lo nuevo se descubre por cuenta propia. El problema es que para esos viajes no hay receta ni horario seguro.

Roberto Forns Broggi
Arizona State University

NOTAS

1. Baste señalar dos ejemplos muy ilustrativos. En la primera caricatura aparecen dos miembros de una tribu nativa que se preguntan al ver un grupo de canoas que se dirigen mar adentro: "¿Están yendo a Europa para cambiar el curso de la historia?" (*Akwesasne Notes* 12.2 (1980): 35). En la segunda, se aprecia a Colón con un estandarte desembarcando con curas, cruces y tripulación, todos con caras desconcertadas ante las carcajadas de unos nativos. Uno de ellos señala al almirante exclamando: "Dice que se llama Colón y que viene a ¡descubrirnos!" (*Akwesasne Notes* 12.4 (1980): 15).

2. Esta provocación alcanza los campus de algunas universidades, como la de Cincinnati cuya representación estudiantil declaró la universidad como un campus libre-del-mito-de-Colón (*U.S.News & World Report*, Jan 27, 1992, 26) o la de Illinois en Urbana-Champaign cuyos estudiantes proclamaron el 14 (sic) de octubre como commemoración del día del genocidio de la gente de color (*Campus Report from Accuracy in Academia*, 12 (1991):1).

3. El trabajo de Ana María Nethol, Dardo Arbide, Marta Crivos y Stella Ferrarini es muy útil para entender los mecanismos de reducción de la historia a través de determinados ejes semántico-ideológicos en el libro de lectura argentino.

4. El equipo argentino analiza cómo los textos se articulan como discurso histórico al postularse como arquetípicos a través de los héroes virtuosos:

> Los personajes de la historia son reconstituidos entonces como "formas virtuosas" de cualidades a imitar, émulos finalmente ahistóricos que sustentan cualidades diferenciales y complementarias; establecen entre sí una totalidad "armónica" donde las virtudes parciales no manifiestan contradicción si bien son separables en sentidos específicos. (145)

Para profundizar este enfoque metodológico sugiero la lectura del libro de John Stevens que, aunque se refiere a la ficción de habla inglesa, ofrece numerosas pistas para estudiar las relaciones entre ideología y lenguaje de la literatura infantil.

5. El concepto de horizonte de expectativas es uno de los principales aportes de la teoría de Hans Robert Jauss. Según Bernhard Zimmermann, este sistema de normas de expectación objetivado está determinado

> por tres factores que se puede asumir en general: por las normas conocidas o poética inmanente del género literario, por las relaciones implícitas con obras conocidas del entorno de la historia literaria, así como por la oposición de ficción y realidad, de función poética y práctica de la lengua. (41)

Zimmermann discute la ahistoricidad de este concepto, apropiándose de él para una sociología de la literatura que Jauss no contempla en su estética de la recepción.

6. Bastaría con modificar al personaje central siguiendo los procedimientos que analiza Jitrik de la narrativa latinoamericana contemporánea para explorar las realidades multiculturales que el texto de Granata calla. Por ejemplo, Jitrik analiza la mezcla de planos como

> la reunión de formas de personajes que tienen un signo diferente y opuesto, como si en ese enfrentamiento se estuviera proponiendo no tanto un dilema como una fisura de lo real. (84)

En el caso del texto de Granata, ya que se trata de literatura infantil, podrían darse los siguientes cambios: Se transformaría el ser de la tripulación en animales, las carabelas en una especie de arca de Noé y cuando Colón llega a tierra americana no tiene más remedio que quedarse con los nativos y aprender a vivir como ellos. Un día ante el reflejo de un riachuelo tranquilo descubre que él es una iguana y que por eso le amarran cada tarde a un poste. Este tipo de exploración imaginativa puede extremar cualquiera de los aspectos culturales que se silencian en la versión original. Colón como personaje se puede grupalizar, permutar, igualar, indefinirse, invertirse, esfumarse, dispersarse en múltiples perspectivas, para dar pie a otro relato que Granata no cuenta y que puede ser más productivo desde el punto de vista de la autogestión del lector o lectora.

OBRAS CITADAS

Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura.* Trad. C. Fernández Medrano. Barcelona: Paidós Comunicación, 1987.

Cisneros, Antonio. *Propios como ajenos. Antología personal. (Poesía 1962-1988).* Lima: Peisa, 1989.

Carrillo, Evaristo, Javier González, Tomás Motos y Francisco Tejedo. *Dinamizar la lectura.* México: Biblioteca de recursos didácticos Alhambra, 1988.

Deloria, Vine, Jr. "Afterword." *America in 1492. The World of the Indian Peoples Before the Arrival of Columbus.* Ed. Alvin M. Josephy, Jr. New York: Alfred A. Knopf, 1992. 429-43.

Dorfman, Ariel. *Patos, elefantes y héroes. La infancia como subdesarrollo.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1985.

Granata, María. *Crispín y el bagre. La segunda invasión inglesa (1807).* Buenos Aires: Sigmar, 1983.

_____. *El nacimiento. La revolución de mayo (1810).* Buenos Aires: Sigmar, 1983.

_____. *El negrito asustado. La abolición de la esclavitud (1813).* Buenos Aires: Sigmar, 1983.

_____. *El viaje de Colón contado por un pájaro.* Ilust. de Miguel L. Matejka. Buenos Aires: Sigmar, 1991

Jitrik, Noé. *El no existente caballero. La idea de personaje y su evolución en la narrativa latinoamericana.* Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975.

Josephy, Jr., Alvin M. "Introduction: the Center of the Universe." *America in 1492. The World of the Indian Peoples Before the Arrival of Columbus.* Ed. Alvin M. Josephy, Jr. New York: Alfred A. Knopf, 1992. 3-9.

Kent, Zachory. *Christopher Colombus.* Chicago: Children Press, 1991.

Levinson, Nancy Smiler. *Christopher Colombus. Voyager to the Unknown.* Dutton y New York: Lodestar Books, 1990.

Moncure, Jane Belk. *Our Columbus Day Book.* Ilust. de Jean Shackelford. Chicago: Child' World Inc., 1986.

Nethol, Ana María et. al. "El libro de lectura de la escuela primaria en Argentina." *Los libros de texto en América Latina.* Ed. Giorgio Bini et. al. México: Editorial Nueva Imagen, 1977. 127-80.

Pastor, Beatriz. *Los discursos narrativos de la conquista: mistificación y emergencia.* Hanover: Ediciones del Norte, 1988.

Rodari, Gianni. *Gramática de la fantasía. Introducción al arte de inventar historias.* Trad. Carlos Alonso y Adela Alos. Barcelona: Ferrán Pellisa, 1979.

Stephens, John. *Language and Ideology in Children's Fiction.* London-New York: Longman, 1992.

Zimmermann, Bernhard. "El lector como productor: en torno a la problemática del método de la estética de la recepción." Trad. Isidoro Pisonero. *Estética de la recepción.* Comp. José Antonio Mayoral. Madrid: Arco/Libros, 1987. 39-58.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

La escritura como palimpsesto: *Actas del Alto Bío-Bío* y el canon indigenista de Chile

El acta como memorial poético

La fama de Patricio Manns como figura protagónica del desarrollo de la nueva canción chilena, y su sólida obra como compositor e intérprete, habían relegado a un discreto segundo plano su trabajo de escritor. Pero su obra narrativa, que muestra una consistente evolución literaria, comienza a ser revalorada a partir de sus novelas recientes, con las que el autor se incorpora al diálogo renovador de la narrativa hispanoamericana de las últimas décadas.

La obra de Patricio Manns se ha ido expandiendo en ciclos que indagan por el destino americano, y donde se pueden discernir ya tres etapas vinculadas a distintivas motivaciones intelectuales.

El primero es un ciclo de aprendizaje juvenil (*De noche sobre el rastro* 1967, y *Buenas noches los pastores* 1972), que insertaba en la topografía física y humana del sur de Chile las claves de un período de la vida nacional en tensión de cambios. En esta etapa inicial exploró las diversas técnicas compositivas que venía desarrollando la narrativa hispanoamericana de los sesenta para dar cuenta de la realidad chilena de esos años, una realidad de aristas polémicas y contradictorias que desbordaba los parámetros realistas que aún prevalecían en la ficción nacional.

A partir de 1974, en el exilio, se abocó a la redacción de una trilogía vertebrada geográficamente en los reductos cordilleranos, ese *topos* que simboliza la columna vertebral de América, para rescatar episodios olvidados o marginados por la historia oficial, ecos truncos de una epopeya que dramatiza los dilemas y utopías del continente. El ciclo de las *actas* está formado por *Actas de Marusia* (1974), una novela aún inédita que sirvió de base para la película de Miguel Littin (seleccionada para el Oscar en 1976), *Actas del Alto Bío-Bío* (1986), y *Actas de Muerteputa* (1987).

Finalmente, en un estadio de producción que lo separa de afinidades con la tradición nacional y en cierto grado con fijaciones exclusivamente latino-

americanistas, ha escrito dos novelas donde la identidad americana y su problemática incersión en el orden internacional distiende vínculos dialogantes con otros continentes: *Los lugares también desaparecen* (1992) y *El desorden en un cuerno de niebla* (texto aún inédito).

Actas del Alto Bío-Bío consolida un principio literario que venía decantándose desde la producción inicial de Patricio Manns, tanto en sus crónicas como en sus novelas, y que aquí despliega una eficaz elaboración estilística: unir la memoria oral a la documentación fragmentada de la historia para concertar un memorial poético de la experiencia colectiva.

En primer lugar, el rango de situaciones que convoca el texto revela una atención especial hacia el estatuto heterogéneo de la realidad continental y sus procesos históricos, distanciándose de esas perspectivas globalizadoras y del aura mítica con que definían el mundo latinoamericano los escritores del *boom*. En segundo lugar, declara una filiación con la tradición narrativa precedente, pero no como una mera praxis reproductora de pautas ideológicas y expresivas, sino estableciendo una relación polémica con esa herencia cultural: haciendo presente en su escritura ese entramado de continuidad y ruptura que dinamizan los códigos discursivos diferenciados por la tradición. La promoción de escritores latinoamericanos que irrumpe en el horizonte literario después del *boom*, denominada indistintamente promoción del post-*boom*, de los "novísimos," o generación *infra-realista*, se caracteriza inicialmente por privilegiar el tratamiento paródico de los discursos (desde el cuento de hadas hasta el lenguaje de los medios masivos de comunicación, pasando por la parodia de los modelos literarios consagrados). La parodia, como señaló en una ocasión Manuel Puig, uno de sus buenos cultores, implica una actitud contradictoria, a la vez de homenaje y distanciamiento: se parodia lo que aún pesa como modelo rector.[1] En el caso de Patricio Manns hay un distanciamiento —y una derogación implícita— del recurso de la parodia, para validar una opción más radical: la subversión de modelos discursivos que siguen gravitando en el registro canónico del presente.

El concepto de *acta*, utilizado como título genérico para sus novelas, implica una operación de recuperación y transgresión: alude por una parte a ese tipo de documento fundador, donde la experiencia inédita se fijaba y oficializaba en la palabra. Pero al *actuar* sobre una tradición discursiva que ha fijado códigos históricos, géneros literarios, tópicos, estilos, etc., la reescritura deviene en texto transgresor de esa base canónica y en gesto de recuperación de la perspectiva original del lenguaje.

Según la visión del autor, el latinoamericano se ha ido "definiendo" a partir de una yuxtaposición de discursos, una amalgama de ropajes culturales que han terminado por ocultar su verdadero rostro histórico. Una forma de descubrirlo es rastrear en esas capas superpuestas, *re-leer* lo que hay debajo de cada cáscara para recuperar su fisonomía original. Es la operación discursiva que define como "poética del palimpsesto": rehacer críticamente

el derrotero de las "versiones" de esa identidad para reformular desde las requisitorias del presente lo que ha sido tergiversado y sobre todo silenciado por discursos anteriores (Epple, "Actas").

Si en el plano de lo narrado la preocupación del autor es rescatar del olvido los hechos colectivos que definen la verdadera fisonomía histórica de un pueblo, en este caso un episodio de la lucha de la comunidad araucana por sus derechos sociales, buscando configurar esa realidad por la palabra, en el plano compositivo el producto textual debe confrontar dialécticamente una doble tradición: la tradición historiográfica, que legitima su perspectiva a partir de la modalidad de las crónicas personales o de las actas institucionales (el legado de la literatura colonial), y la tradición de esa memoria colectiva que transmite los hechos por vía oral, canalizando un discurso aleatorio que epitomiza el estatuto marginal que se les asigna en las sociedades latinoamericanas al agente grupal de esa forma de conocimiento. Por ello la novela asume inicialmente una disposición cronística, pero subvirtiendo luego esas pautas de composición para convertirse en un acta poética de la historia narrada, en la fundación lingüística de un pasado configurado metonímicamente como un proceso dialógico (trasmisión oral y configuración escrita) de la verdad marginada.

El canon de asunto indígena en Chile

Pero hay una tercera tradición con la que esta novela establece una creadora relación intertextual: se trata de la narrativa chilena de asunto indígena, un tipo de literatura que si bien no ha alcanzado el rango que tiene en otros países, como para diferenciar allí una "literatura indigenista," provee un variado registro de obras que aún reclama una valoración distintiva. Un estudio crítico del desarrollo de este *corpus* centrado en el tema indígena implicaría definir tanto las perspectivas ideológicas como los modos de representación literaria con que ha sido formulado.

Las cartas de relación de la conquista y colonización, así como las crónicas e historias del Reyno de Chile, coinciden en destacar el espíritu rebelde de los naturales, especialmente del pueblo araucano, y su habilidad guerrera. Esta visión se formula inicialmente en las cartas del conquistador Pedro de Valdivia. En la relación enviada al emperador Carlos V, fechada el 15 de octubre de 1550, Pedro de Valdivia describe en términos superlativos la capacidad bélica de los araucanos:

> La segunda noche, en rendiendo la primera vela, vinieron sobre nosotros gran cantidad de indios, que pasaban de veinte mil; acometiéronnos por la una parte, porque la laguna nos defendía de la otra, tres escuadrones bien grandes, con tan gran ímpetu y alarido que parecían hundir la tierra, y comenzaron a pelear de tal manera, que prometo mi fee, que a treinta años que sirvo

> a vuestra Majestad y he peleado contra muchas naciones, y nunca tal tesón de gente he visto jamás en el pelear, como estos indios tuvieron contra nosotros, que en espacio de tres horas no podía entrar con ciento de caballo al un escuadrón, y ya que entrábamos algunas veces, era tanta la gente de armas enastadas e mazas, que no podían los cristianos hacer a sus caballos arrostrar a los indios. (Valdivia 154)

El mito del "Flandes indiano," configurado inicialmente para destacar las dificultades de la conquista y hacer valer la necesidad de mayor apoyo militar y logístico a la empresa conquistadora, se convertirá durante la Colonia en un atributo distintivo de la nación araucana y a partir de la independencia en un tópico idealizador (Arauco como recuerdo de un fundamento heroico de la nacionalidad), y que muchas veces entra en contradicción con la percepción y valoración de la comunidad indígena coetánea, aquella que desarrolla su modo histórico de existencia en las zonas reales del sur del Bío-Bío. El mito guerrero de Arauco, representado por Lautaro, se irá reelaborando en un paralelismo antitético con el mito épico del conquistador, representado por Pedro de Valdivia.

Desde los inicios de la conquista hasta la celebración del "Parlamento de Negrete," en 1792 (en los albores de la lucha por la Independencia) las relaciones de los hechos de Arauco valoran el carácter indomable de los mapuches, su capacidad bélica y su espíritu libertario. Lo que está ausente en la perspectiva de estas relaciones, pero que es posible deducir en una lectura contemporánea de esos documentos, es que esas luchas indígenas canalizaban un proyecto social y cultural independentista, y la búsqueda de un reconocimiento del pueblo mapuche como nación.[2]

La poesía épica, por otra parte, desarrolla un contrapunto valorativo en que se alternan la perspectiva de celebración heroica de la nación araucana y la del conquistador: *La Araucana* (l569, 1578, 1590), de Alonso de Ercilla (obra que proveerá el principal registro de personajes y motivos literarios para la literatura posterior sobre el tema) canta la epopeya de una nación indígena cuyos valores éticos se van imponiendo con una fuerza paradigmática en el conflictivo choque de dos conceptos de civilización; el *Arauco domado* (1596), de Pedro de Oña, confronta ese paradigma ideal con una valoración exclusiva del conquistador; el *Purén indómito* (c. 1598-1600), atribuído a Diego Arias de Saavedra, relativiza la visión de Pedro de Oña con una crítica lascasiana a la empresa oficial de la conquista. Estas imágenes contrastantes e incluso polares, dos paradigmas de la visión española del proceso de la conquista, encontrarán un espacio dialogante en la intensa relación experiencial de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, el *Cautiverio feliz* (1673), obra que compara desde una perspectiva interiorizada los valores de las dos culturas en pugna.

La generación de 1848, a la vez que inicia un proyecto de fundación de una literatura nacional, con una concepción liberal de la evolución históri-

ca, donde el mundo indígena se registra como un estadio superado de la evolución del país, comienza a imponer una visión de exaltación nostálgica e idealista de ese pasado. Es esta perspectiva la que orientará la mayor parte de los textos de asunto indígena escritos en el siglo XIX, desde *Irami o La Laguna de Ranco*, *Huentemago*, *Ricardo y Lucía o la destrucción de Imperial*, de Salvador Sanfuentes, hasta *Huincahual* (1888) de Alberto del Solar, o *Alli-Pan y Milla-Lonco* de Francisco Subercaseaux.[3]

Pero si el Arauco literario se define como espacio depositario de una grandeza periclitada, como un "león vencido," (es la metáfora laudatoria del poema "El último toqui," de Samuel Lillo) el Arauco real sigue comportándose como una entidad problemática. Limitados en sus derechos como nación por los sucesivos tratados de paz que se ven obligados a firmar después de cada expedición punitiva, los araucanos continúan luchando por la defensa de sus tierras y sus prerrogativas sociales más básicas. En 1859 se produjo un levantamiento general, dirigido por Juan Mañil, en respuesta a los abusos cometidos por los compradores de tierras en el proceso de expansión de los latifundios del Sur, y en 1861 los araucanos atacaron Nacimiento y Los Angeles, creando un estado de conmoción que facultó a los periódicos oficialistas para que proclamaran sin subterfugios la necesidad de desarticular por las armas los enclaves nativos de esa región e imponer un proyecto de civilización de componentes racistas. Esa expansión "civilizadora" se concretará después de la Guerra del Pacífico, con la campaña de "pacificación de la Araucanía," un proyecto bélico que sirve de base de apoyo a la política de desarrollo agro-artesanal basada en la colonización del sur de Chile con inmigrantes europeos.

En 1862 Alberto Blest Gana publicó una novela corta de 21 capítulos, titulada *Mariluán: Crónica contemporánea*. Esta novela, a la que hasta ahora se le ha dedicado sólo un estudio (Ballard) tiene a nuestro juicio una doble importancia: se separa de la perspectiva romántica al situar el tema de Arauco en las coordenadas de un conflicto socio-histórico contemporáneo (el proyecto de expansión de la "civilización chilena" versus la preservación del mundo araucano), y muestra las contradicciones ideológicas de las concepciones liberales de la época. El eje temporal de la novela es 1833, cuando se establece un tratado de paz que permite al Gobierno mejores condiciones de control tanto económico de las comunidades indígenas (el convenio requiere que los araucanos paguen las deudas de guerra) como político (a través del nombramiento de "capitanes de amigos" en las diversas tribus sublevadas). Las coordenadas espaciales de la novela, y que definen el espacio físico por cuyo dominio luchan las dos comunidades, se extienden a ambos lados del Bío-Bío, el río que en 1833 demarcaba la línea fronteriza entre el territorio araucano y las posesiones de los hacendados chilenos. El espacio humano confronta básicamente dos formas de sociedad, dos entidades nacionales que se miran frente a frente sin haber definido fórmulas satisfactorias de interacción. El proyecto que formaliza el

narrador, desde una perspectiva humanista de raigambre liberal, es la integración pacífica de los araucanos al orden "civilizado," por medio de un programa de perfeccionamiento moral de sus disposiciones innatas (su proverbial amor al suelo patrio, su orgullo de raza, etc), y la instauración de una legislación más justa en los territorios indígenas, que cautele sus derechos a la propiedad de la tierra. La dicotomía sarmentina entre civilización y barbarie se resuelve idealmente en un proyecto de unión de los méritos morales de las sociedades en conflicto, y básicamente, en la aculturación de la energía independentista india al esquema civilizador: un proyecto de salvación por la cultura.

En la literatura chilena del siglo XX el acercamiento al mundo indígena, si bien refleja una preocupación esporádica, ofrece un registro más amplio de perspectivas. Por una parte, es posible deslindar una línea temática que ve al indígena como una víctima más de la ambición económica y los vejámenes de los latifundistas. El indio en tanto figura ligada al mundo campesino, y valorado esencialmente como un tipo social paradigmático por su relación ancestral con la tierra y no como representante de una identidad étnica y cultural diferenciada, aparece inicialmente en la ópera *Caupolicán* (1902), de Remigio Acevedo Gajardo, el cuento "Quilapán" (*Sub-sole* 1907), de Baldomero Lillo, luego en la literatura criollista de Joaquín Díaz Garcés ("Por una vaca," "El dolor de Arauco"), Mariano Latorre (los cuentos con personajes mapuches de su libro *Mapu*), Luis Durán (*Frontera*) o Nicasio Tangol (*Huipampa*, *Tierra de sonámbulos*, *Magachka*). En un segundo registro, el mundo indígena como un espacio humano y cultural depositario de tradiciones y cosmovisiones que ponen en entredicho la concepción hegemónica de nación, adquiere un tratamiento diferencial en varios autores vinculados a la generación del 38: *Paralelo 53, Sur*, de Juan Marín, *Cabo de Hornos* y *Tierra del Fuego*, de Francisco Coloane, *Tierra austral*, de Reinaldo Lomboy, *Tierra de alacalufes*, de Osvaldo Wageman (obras que destacan la pervivencia de comunidades indígenas en el territorio austral de Chile), la trilogía *Flor Lumao*, *El último toqui* y *El vado de la noche*, de Lautaro Yankas, los relatos *Piam* y *Juan del agua*, de Luis Vulliamy, *La madera se quema* (1955), de Altenor Guerrero (obras sobre las comunidades mapuches contemporáneas) y *Norte adentro* (1945), de Dinka de Villarroel (sobre los indios atacameños que residen al interior de Atacama, en el Norte Grande). Una consideración especial merece la obra de Benjamín Subercaseaux *Pasión y epopeya de "Halcón Ligero" (Lautaro)* (1957), una extensa pieza en la tradición del teatro de ideas donde el autor confronta los mitos polares de Valdivia y Lautaro para definir la crisis de origen de un país marcado por un rechazo psicológico a su identidad real: el mestizaje. Finalmente, la tradición literaria iniciada por *La Araucana* es recuperada, acentuando la dignidad ética de sus episodios históricos, en obras que reformulan los temas épicos para el lector contemporáneo buscando despertar y movilizar su conciencia social: *Lautaro, jo-*

ven Libertador de Arauco (1943) de Fernando Alegría, los episodios sobre Arauco del *Canto General* (1950) de Pablo Neruda, o la obra teatral *Lautaro* (1982) de Isidora Aguirre.

La historia como diálogo textual

Actas del Alto Bío-Bío,[4] al actualizar con una apertura historicista el prestigiado tema de Arauco, relativizando esa impronta idealizadora con que ha sido tratado en la tradición literaria chilena, reformula ese atomizado legado canónico desde una perspectiva renovadora.

En su disposición narrativa, aparentemente lineal, convergen dos tipos de narradores que establecen entre sí un vínculo a la vez socio-histórico y literario, con modalidades diferenciadas del decir poético.

El primero es el que hace presente el joven periodista que viaja a la cordillera en busca de información para rescatar una historia olvidada. Su perspectiva es la del narrador privado, que personaliza distintivamente su discurso como expresión de una aventura emotiva e intelectual que se cumple en ese reducto cada vez más aislado de Arauco, y al que busca acceder porque lo visualiza subjetivamente como una zona olvidada o marginada de la identidad nacional. La modalidad que adopta esta opción narrativa es la de la novela de aprendizaje, formulada desde la óptica de un joven deseoso de ampliar sus registros de experiencia, y cuya soledad voluntariosa reclama idealmente la adquisición de una nueva personalidad social y ética.

El segundo es el informante, el viejo Angol Mamalcahuello. Su discurso muestra la precisión descriptiva, la extensión singularizadora de los hechos recordados y las ricas inflexiones poéticas que caracterizan la tradición oral mapuche. La perspectiva de este informante va superponiendo un tipo distinto de relato, que opone al discurso del narrador privado la voz de un relator arquetípico: una forma de la memoria colectiva de Arauco. Esta es la función que cumplen, con una feliz verosimilitud poética, los cambiantes adjetivos atributivos que van definiendo las instancias del relato de Angol Mamalcahuello. El viejo, el esquivo, el sagaz, el botánico, etc., no son simples atributos individuales, sino la suma personificada de un narrador colectivo que habla desde la perspectiva de su comunidad histórica.

Así, el encuentro entre el periodista (el joven que despertó al aprendizaje de la historia en el presente de las luchas políticas de los años sesenta) y Angol (el viejo mapuche que se había retirado a dormir en un pasado aparentemente clausurado) pone en relación a la vez dos aprendizajes históricos, dos culturas des-encontradas, dos modalidades narrativas y dos opciones textuales de configuración de la realidad: el reportaje, que es la escritura que diseña la tensa superficie del presente, y el mito, depositario de valores ancestrales y debe ser convocado, despertado, para orientar

idealmente los ideales colectivos en su progresión histórica. Su término dialogante es la novela.[5]

Desde el punto de vista de los hechos narrados, estas dos voces actualizan dos momentos históricos aparentemente desconectados entre sí, y que la interacción textual reúne en una suerte de aprendizaje compartido de las facultades de la memoria: la rebelión araucana de 1934 contra los nuevos usurpadores de tierras, tal como la cuenta uno de los sobrevivientes de la epopeya olvidada, y el día del encuentro entre el personaje-narrador y el testigo, hecho que ocurre durante el período de la Unidad Popular (1970-1973), cuando el clima optimista de transformaciones sociales estimulaba un proceso de reconocimiento y re-valoración de aquellos hechos del pasado negados por la historia oficial.

El periodista representa al intelectual chileno que, en un momento signado por múltiples requisitorias de cambio, siente la necesidad de salir a pesquizar la secreta fisonomía histórica de su país, ese legado que debe formularse en palabras. Es lo que la nueva jerga postmodernista denominaría ahora "un trazado de mapas cognitivos," adoptando los conceptos de Lyotard y Jameson, pero que en la peripecia teleológica del personaje es un ascenso a la cima tutelar de la épica social americana, un derrotero que se acerca más al que diseñó el personaje nerudiano de "Alturas de Macchu Picchu" que a los adanes postmodernos de la fragmentación tercermundista. El cometido inmediato del periodista es buscar, grabadora en mano, a los testigos que puedan dar cuenta de ese episodio olvidado u oculto "arriba en la cordillera" a fin de elaborar otro reportaje, otra *acta*, para el catastro documental de la historia social de Chile.[6]

Pero en el proceso de reunir la información y dialogar con las fuentes vivas de ese enclave histórico-cultural se produce un cambio cualitativo en la perspectiva de su discurso: la linealidad referencial del reportaje, en la medida en que va absorbiendo otras textualidades discursivas, se va transformando en una composición polifónica donde el registro metatextual promueve y estimula una rearticulación dialógica de la experiencia. Desde el punto de vista de las opciones de la escritura, lo que se configura aquí es el tránsito del discurso descriptivo o testimonial a la legalidad poética de la ficción. Este proceso narrativo articula al mismo tiempo el aprendizaje intelectual del narrador-personaje: el periodista que se convierte paulatinamente en escritor.

Los narradores indígenas, Angol Mamalcahuello y su compañera Anima Luz Boroa, junto con personificar la espiritualidad de la tierra ancestral, hacen presente la memoria oral y la verdad de un pueblo cuya historia ha sido tergiversada o relegada al olvido no solamente por razones sociales y raciales, sino por la sistemática marginación del circuito de comunicación cultural prevaleciente en el medio chileno a que ha sido condenado el pueblo mapuche.

Es significativo que el encuentro entre los dos personajes que narran

muestre la interacción de dos modos culturalmente diferenciados de preservar los hechos narrados:

> —¿Qué es ese aparato que tienes colgado del hombro, señor?
> —Una grabadora.
> —¿Y eso a qué sirve?
> —Guarda tu voz. Así, si yo he olvidado parte de lo que me cuentas, puedo escucharte de nuevo. Es una herramienta de trabajo.
> —¿Como un arado?
> —Sí. Pero el arado escarba en la memoria de la tierra para hacerle recordar la semilla. Este escarba en la memoria del hombre para hacerle espigar sus historias. (16)

La historia que guarda en su memoria Angel Mamalcahuello es la rebelión de su pueblo, ya arrinconado en los reductos del alto Bío-Bío, contra los colonos de origen europeo establecidos en el sur de Chile, quienes se organizaron en asociaciones de empresarios agrícolas y comenzaron pronto a usurpar las tierras que la Ley de Colonización Agraria del año 28 había delimitado como dominio legal de las reducciones mapuches. Es la prolongación moderna de la conquista, ahora con la modalidad trapacera de las "corridas de cerco," legalizadas con escrituras fraudulentas y con el apoyo de las "fuerzas del orden."

El relato que configuran estos narradores tiene como protagonista a un estudiante formado en el enclave socio-cultural hegemónico del país, y que abandona sus estudios de Castellano e Historia en el Instituto Pedagógico para incorporarse a la lucha por la defensa de los derechos de sus compatriotas araucanos.

La educación social y la peripecia del héroe rescata y reformula un conocido tópico de la literatura sobre Arauco, y particularmente el mito de Lautaro. Pero la verdad es que el tema del guerrero que pasa de una adhesión sociocultural a otra tiene antecedentes documentados en las crónicas de las luchas araucanas. Junto al cautivo indígena que escapa del dominio del conquistador para reinsertarse en su comunidad original, está el del tránfuga o desertor español o mestizo que elige tomar el partido de los naturales. Alonso González de Nájera en su *Desengaño y reparo de la guerra de Chile* (1614) dedica un capítulo especial a la descripción de esta situación que pone una nota de escándalo en el proceso aparentemente homogéneo de la conquista:

> Habiendo determinado declarar las cosas más principales con que los indios de Chile hacen la guerra a nuestros españoles, no es razón pase en silencio lo que es causa de la mayor parte de las ventajas que nos tienen. Es, pues, que hay entre los indios más de cincuenta españoles fugitivos que los industrian, enseñan y amaestran en todas las cosas que exceden a su capacidad. Destos

> fugitivos algunos son mestizos, y parte mulatos, y otros legítimos españoles, que todos hacen el número que he dicho, sin otros miserables que los mismos indios han muerto, no porque los han hallado tibios o remisos en ser perjudiciales a los nuestros, sino por sus particulares pasiones, que las más veces son celos, cosa que los ofende mucho. (30)

Interesado fundamentalmente en la nefasta transferencia de conocimientos bélicos al enemigo, este consejero militar del gobernador de Chile apenas repara en las razones psicológicas o socioculturales que motivan la deserción, prefiriendo destacar el caso de un mestizo llamado Prieto, quien habiendo estado a punto de instruir a los indios en la preparación de la pólvora es sorprendido en una escaramuza y conminado a "reducirse" a las fuerzas españolas. El personaje aparece también en la *Historia General del Reyno de Chile* del padre Diego de Rosales, cuando refiere que en la batalla de Villarrica uno de los destacamentos indios venía a cargo de un mestizo "llamado Prieto, que poco antes se había huído al enemigo, y traía algunos indios tan bien industriados en disparar sus arcabuces que el gobernador se admiró ver a indios apuntar tan bien, arrimar el arcabús al rostro y en dispararlo darle vuelta con tanta gala y volver a cargar" (Rosales 368).

En uno de los escasos ensayos dedicados a la proyección histórico-cultural que tiene tema del cautivo, episodio a la vez recurrente y elusivo en las crónicas de la conquista, Jaime Concha enfatiza el signo cultural transgresor que potencia este fenómeno:

> En un plano horizontal, y cualesquiera sean las duras constricciones que se ejercen sobre el cautivo, su situación en sí misma abre un espacio de fluidez, de porosidad y de interpenetración recíproca entre gentes hasta entonces separadas por todos los signos físicos y culturales. No es la jerarquía la que ahora se desploma, sino las vallas y fronteras de toda índole. Desde este ángulo, el cautiverio se muestra como un fenómeno de transferencia y de aprendizaje mutuo, que quita al español sus aristas de usurpador y lo convierte, por la fuerza de las cosas, en simple prójimo del indio. (7)

En la literatura chilena el motivo del desertor, como variante del tema del cautivo, ha canalizado propuestas sociales o éticas de configuración ideal de la nación, propuestas que en los escasos antecedentes que podríamos filiar a la novela de Manns buscan una resolución armónica del conflicto. A la novela ya mencionada de Blest Gana se podría agregar, por ejemplo, *El mestizo Alejo* (1934) de Víctor Domingo Silva. Pero volvamos al texto que nos ocupa.

En este fermento épico contemporáneo que ofrece Patricio Manns el joven héroe formula idealmente la integración del mundo araucano al proyecto de transformación social del país: primero se convierte en araucano (adquiriendo una nueva identidad al casarse con una india y adoptar las pautas

culturales y los valores de la comunidad) y luego busca insertar la lucha específica por los derechos legales de esa comunidad en el cauce amplio de las reinvindicaciones políticas de los sectores postergados del país. Las armas que ha traído del mundo adversario no son simplemente técnicas, como el caballo o las armas de fuego, sino intelectuales: el conocimiento de la historia y de la lengua oficial de Chile.

El sino trágico de esta epopeya y la derrota del proyecto que formula el héroe reside en una situación *real* que si bien el narrador no hace explícita, se subentiende en el decurso de los hechos narrados: Arauco, como comunidad histórica, no tiene ni el reconocimiento ni la solidaridad del resto de las fuerzas sociales del país, y esta situación de aislamiento la hace más vulnerable a la reacción represiva del poder dominante.

Es una comunidad étnica sometida a formas extremas de marginación: relegada a un rincón geográfico del país, despojada de su derecho a la palabra, y separada de los modelos de nación que han orientado las lecturas de la historia nacional. La estructura formal y la disposición artística de la novela realzan esta situación de derrota pero a la vez le dan una funcionalidad distintiva a la palabra poética. Es una palabra plural que se formula como actualización y réplica del sistema tradicional de la crónica o acta colonial y su perspectiva unívoca. El tiempo de la narración se circunscribe lo natural del día, y el diálogo de la memoria aparece como una actividad productiva ejerciéndose contra el silencio nocturno y el dormir. La acción central de la epopeya se vivió en una olvidada noche de batalla, y la narración de Angol Mamalcahuello se expande elípticamente de la mediatarde de un día al ocaso del siguiente, convirtiendo la noche en el espacio propicio para la recuperación de los signos secretos del tiempo vivido. El motivo de la derrota de la noche (derrota del olvido) por la palabra forjada junto al fogón explicita su sentido al final del relato, cuando "el viejo, el contable, el perdonado, el sobreviviente Angol Mamalcahuello" cierra su relación y finaliza el libro con estas palabras:

> Al cabo empezó a venirse el día guardabajo, empezó a brotar el crepúsculo primero y después la noche y ya no veíamos nada, ya no podíamos contar, y entonces nos tomamos de la mano, nos afirmamos en el árbol y nos quedamos dormidos. Dormidos hasta hoy día, señor. (149-50)

El despertar debe entenderse, consecuentemente, en tres planos: en el tiempo de los hechos narrados (la gesta del despertar a un nuevo estadio de la lucha social), el tiempo de la narración (un despertar de la conciencia histórica de los personajes que narran, y que rescatan un acontecimiento marginado de la memoria histórica de la nación) y el tiempo de la situación comunicativa real que establece el autor con los lectores, revalorando un tema literario que también se iba relegando a un estatuto marginal, con es-

casísimas excepciones, en las preocupaciones de la literatura chilena contemporánea.

Actas del Alto Bío-Bío como representación imaginaria, logra un feliz equilibrio entre la virtualidad documental del discurso y el vuelo poético de la prosa. Pero más allá de sus méritos literarios, la novela contribuye a ampliar nuestra visión de la heterogénea fisonomía socio-cultural del sur de Chile. Por una parte, destaca el impacto que tuvo el proyecto de colonización europea en esa región, donde a partir de la segunda mitad del siglo XIX se fueron asentando comunidades de origen francés, italiano, alemán, inglés, y yugoslava, las que facilitaron una superposición de ascendencias y pautas culturales de raigambre diversificada, pero a costa de la desmembración social y cultural tanto de Arauco como de las comunidades indígenas australes. Por otro lado, la novela confronta críticamente la percepción de la realidad araucana contemporánea. Enaltecido patrioteramente en el discurso histórico oficial, como préstamo emblemático apto para la formulación ideológica de un pasado heroico (con monumentos, loas y retratos a colores en los textos escolares), pero negado o segregado en la cotidianidad social, o en el mejor de los casos objeto de un reconocimiento paternalista, el pueblo mapuche no ha tenido un acceso distintivo a los proyectos de nación postulados en Chile por las distintas corrientes sociales e ideológicas.[7] Ahora, cuando una coyuntura de crisis obliga a reformular la concepción de la nación, a revalorar sus componentes heterogéneos, y cuando una de esas comunidades de base, el pueblo mapuche, se organiza para reinvindicar un espacio histórico de existencia, es posible que esa entidad socio-cultural comience a ser reconocida en el nuevo debate político y cultural.

Respecto a la literatura, ese espejo aleatorio de la identidad cultural, Patricio Manns destaca un punto de partida para la transformación liberadora de la escritura:

> —¿O me está contando una misma historia repetida bajo el ropaje de otros nombres, bajo el signo secreto de un polvo palimpséstico de otro tiempo? Esto es lo más probable. Su obsesión latente no le permite alejarse mucho de José-Lautaro. Un simple y profundo principio de identidad, después de todo: nada de anormal tratándose de la fantástica memoria aborigen. Del ansia de no olvidar. (104)

La poética del palimpsesto, esa concepción del texto como rescate y reformulación de los códigos del discurso histórico y literario, como activación de una lectura plural de la realidad, pone en tensión, finalmente, una requisitoria: la necesidad de revalorar la expresividad cultural del pueblo mapuche y propiciar el desarrollo de una literatura formulada *desde* su cosmovisión histórica y cultural.[8]

Juan Armando Epple
University of Oregon

NOTAS

1. Me he referido a las características de esta promoción de narradores hispanoamericanos en mi artículo sobre Skármeta (Ver obras citadas).

2. En el Archivo General de Indias de Sevilla hay un nutrido legado documental sobre este período histórico (basta revisar los legajos de la Audiencia de Chile caratulados "rebeliones de los indios"). Es importante cotejar las relaciones oficiales de los gobernadores con las cartas enviadas por las organizaciones religiosas y los particulares; esa lectura pone de manifiesto tanto un verdadero desarrollo de la política de dominación indígena como las contradicciones entre el proyecto de control político y el evangelizador. Muchos de esos documentos, especialmente los que provenían de las provincias, aún permanecen inéditos. Es una lectura que también permite destacar una ausencia, una voz silenciada: la de ese pueblo mapuche que no tenía acceso a la escritura, otro elemento técnico traído por el invasor, para formular su verdad en los mismos términos que los españoles.

3. El artículo de Lautaro Yankas ofrece un oportuno mapa temático sobre este canon, con un registro de obras que llega hasta la década del cincuenta.

4. Patricio Manns, *Actas del Alto Bío-Bío* (Madrid: Ediciones Michay, 1986). Citamos de esta edición. Hay un primer acercamiento analítico a esta novela en Decap et al. (Ver obras citadas).

5. Este diálogo discursivo, que pone en tensión literaria las opciones del cronista de los hechos contemporáneos y la del escritor que busca ser portavoz del legado del pasado (el "gran lengua" en la perspectiva de Miguel Angel Asturias), es un importante elemento estructurador de varias obras de la promoción de narradores latinoamericanos que emerge en el período inmediatamente posterior al *boom*).

6. La novela configura, en este personaje, la experiencia personal del autor, quien viajó al Alto Bío-Bío en 1970 para preparar un reportaje sobre la rebelión araucana de 1934. Durante el gobierno de la Unidad Popular la Editorial Quimantú programó una colección especial de libros (la colección "Nosotros los chilenos"), destinada a documentar la historia no oficial del país. Patricio Manns publicó en esa serie los siguientes libros: *Breve síntesis del movimiento obrero*, *Las grandes masacres*, *Los terremotos chilenos* y *Grandes deportistas*, todos editados en el curso de 1972. A este proyecto debe filiarse su libro *La revolución de la Escuadra (historia y documentos secretos sobre la revolución de la escuadra en 1931*) (Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972).

7. Hasta ahora no se ha formulado oficialmente en Chile ningún proyecto que contemple la defensa de las culturas indígenas. La reforma educacional diseñada y llevada adelante durante el gobierno demócrata-cristiano de Eduardo Frei (1964-1970) todavía orientaba las campañas de alfabetización en las comunidades indígenas como un proyecto más de "castellanización."

8. En las nuevas promociones de escritores y artistas chilenos, que han rescatado con fuerza creativa el signo de la heterogeneidad y la diversidad como respuesta a los parámetros corporativos que intentó imponer la dictadura militar, se han destacado algunos jóvenes poetas de ascendencia mapuche que escriben y publican en su lengua nativa. Los rasgos distintivos de esta manifestación cultural han sido analizados recientemente por Iván Carrasco (Ver obras citadas).

OBRAS CITADAS

Alegría, Fernando. *Lautaro, joven libertador de Arauco*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1943.

Ballard, John. "*Mariluán*: la novela olvidada del ciclo nacional de Alberto Blest Gana." *Literatura chilena (creación y crítica)* 18 (1981): 2-9

Blest Gana, Alberto. *Un drama en el campo. La venganza. Mariluán.* Santiago de Chile: Imprenta "La Voz de Chile," 1962.

Carrasco, Iván. "Textos poéticos chilenos de doble registro." *Revista Chilena de Literatura* 37 (1991): 113-122.

_____. "Los textos de doble codificación." *Estudios Filológicos* 26 (1991): 5-15.

_____. "Literatura del contacto interétnico." *Estudios Filológicos* 27 (1992): 107-112.

Concha, Jaime. "Requiem por el 'buen cautivo'."*Hispamérica* 45 (1986): 3-15.

Decap, Guido, Juan Armando Epple, Miguel Varas. "Historia y geografía como material poético." *Araucaria* 35, Madrid (1986): 79-84; 185-87; 188-89.

Epple, Juan Armando. "El contexto histórico-generacional de la literatura de Antonio Skármeta." Raúl Silva-Castro et al. *Del cuerpo a las palabras: la narrativa de Antonio Skármeta.* Madrid: Editorial LAR, 1983: 111-115.

_____. "*Actas*: entre la memoria y el sueño (Conversación con Patricio Manns)." *Araucaria* 43 (1988):107-114.

Ercilla y Zúñiga, Alonso. *La Araucana.* 2 vols. Madrid: Castalia, 1979.

González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra de Chile.* Prólogo, selección y notas de Rolando Mellafe. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970.

Manns, Patricio. *Actas del Alto Bío-Bío.* Madrid: Ediciones Michay, 1986.

Rosales, Diego de. *Historia General del Reyno de Chile.* Vol II. Santiago de Chile: Colección de Historiadores Chilenos, 1877-78.

Silva, Víctor domingo. *El mestizo Alejo; la maravillosa vida del primer toqui chileno.* Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag, 1934.

Subercaseaux, Benjamín. *Pasión y epopeya de "Halcón Ligero" (Lautaro).* Tragedia en cinco actos. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1957.

Valdivia, Pedro de. *Cartas de relación de la conquista de Chile.* Ed. crítica de Mario Ferrechio Podesta. 3a. edición corregida. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1986.

Yankas, Lautaro. "El pueblo araucano y otros aborígenes en la literatura chilena." *Cuadernos Hispanoamericanos* 247 (1970): 113-137.

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Las voces del silencio: El testimonio como representación popular

1. Introducción

El testimonio se inscribe dentro de una trayectoria de emergencia de movimientos sociales que en el caso de Latinoamérica tiene lugar desde fines de los años 60 como parte de un proceso de recomposición del conjunto social y de las relaciones entre el estado y la sociedad. Por ello lo testimonial aparece imbricado dentro de situaciones de urgencia y crisis, en las cuales los distintos sectores y grupos excluidos irrumpen usando también sus propias historias de vida para manifestar sus demandas, protestas, expectativas o simplemente para hablar su parte en donde antes no tuvieron voz.

En este artículo, hablamos de testimonio como una tentativa por descubrir la voz de "los subalternos" que, consideramos, recupera a grupos y sectores sociales que se identifican en razón de una posicionalidad frente a otros en un marco de dominación:

> We recognize of course that subordination cannot be understood except as one of the constitutive terms in a binary relationship of which the other is dominance, for 'subaltern groups are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel and rise up'. (Guha 35)

La idea de reconocer el valor de los individuos que vieron, vivieron o padecieron un acontecimiento rememorado a viva voz es la consideración central desde la cual pretendemos abordar la temática del testimonio, siendo nuestro objetivo delimitar las relaciones problemáticas entre lo que denominaremos aquí texto testimonial (en cuanto texto escrito) y el momento oral de su producción o en estricto sentido, el testimonio. Las siguientes páginas pretenden seguir una cuestión general: de qué manera la presencia de voces antes silentes marca un conflicto íntimo con la forma textual del testimonio.

2. Entre testimonio y texto

El testimonio es definido como la narración hecha, generalmente en primera persona, por quién a su vez ha sido el protagonista o testigo de un suceso que involucra una situación de desventaja o marginación, de explotación o supervivencia (Beverley, "Testimonial" 173). Sin embargo, tiene por correlato el hecho de ser recogido por una segunda persona que al organizar, distribuir y recortar lo dicho (al editar), se convierte en una figura problematizante dada su mediación entre la producción y el testimonio en sentido estricto y la recepción de éste en la forma de texto testimonial. Por ello concebimos una diferenciación entre ambos en la medida que el texto testimonial viene a ser la relación establecida generalmente entre quien narra y quien escribe.

Quizá porque esta segunda persona, como se ha subrayado ya, aparece con "la inquietante posibilidad de traicionar al 'informante', de borrar lo particular (y) de distorsionar el relato" (Vera León 186),[1] merece que plantemos otra vez su lugar en el proceso testimonial. La definición arriba citada empezó por referirse al término testimonio para cerrar con la de texto testimonial por una razón. La presencia de lo testimonial ha estado condicionada por el modo de su producción, si como discurso aparece como el uso de la oralidad no atendida de diferentes sectores sociales oprimidos, explotados o excluidos por lo que "aun cuando no tiene una intención política explícita, siempre implica un reto al status quo de una sociedad dada" (Beverley, "Anatomía" 157), como texto escrito, generalmente en esas sociedades, donde las distancias entre lo escrito y lo oral aparecen también como diferencias en las maneras como cada grupo social accede y maneja cotidianamente ambas formas discursivas, el testimonio es el resultado de una mediación, la mano del intelectual no sólo valida lo dicho sino que también lo (tras)forma. La participación de ese segundo sujeto puede resumirse en tres grandes momentos: la relación con el hablante (contacto); la facilitación de una secuencia en el habla (esquema y cuestionario); y, en general el paso hacia su forma escrita (organización y edición),[2] sin duda este último tránsito suscita mayores observaciones porque a través de él la oralidad o resiste o se somete a la imposición de la escritura.

3. La mediatización

La producción del testimonio conlleva la presencia de un mediador que interviene y manipula el material discursivo. De modo que nos equivocaríamos si con ello sólo vieramos un control tal del intelectual sobre el discurso testimonial que implicara falseamiento o deformación. Por eso mencionar una doble presencia en esa producción es una condición inevitable

puesto que la intervención intelectual no es sólo estrecha sino fundamental para completar los momentos consecutivos, la circulación y la recepción.

Esto implica, como dice Elzbieta Sklodowska, reconocer que: "Desarraigado del contexto físico . . . del acto de habla original, el texto testimonial se vuelve susceptible de ambivalencias interpretativas," pero también que "la intención y la ideología del autor-editor sobrepuesta sobre el texto original, agrega más ambigüedades, silencios y ausencias a un proceso de selección y edición del material que se realiza de acuerdo a normas y formas literarias" (103). Si esto es claro, entonces, arribamos a otra constatación: los consecuentes sentidos posibles son producto de una doble autoría. Son dos autores en tanto articuladores de sentidos y organizadores de significantes quienes actúan en la producción testimonial, uno a nivel de la narración oral, otro a nivel de la transcripción y delimitación del discurso.

El intelectual figura como legitimante de una voz que irrumpe en un mundo que además de privilegiar lo escrito, funciona a través del hecho y la prueba. Quiero decir que la mediación funciona para validar la voz del sujeto hablante porque ella queda inscrita dentro del orden de lo textual y por principio la lógica que subyace a la oralidad difiere de la que exige la escritura, la segunda llega a someter las digresiones propias del lenguaje hablado a la secuencia propia del relatar en sentido estricto de relación de hechos.

Consecuentemente testimoniar como el dar cuenta de algo visto o vivido, no refiere más que a una relación directa entre hablante y destinatario, de modo que es la alusión a esa relación directa e inmediata una garantía de la recepción: los potenciales lectores están en disposición de creer que quién da testimonio apoya (prueba) sus palabras con su nombre y persona.[3]

Hay dos puntos que se pueden seguir a partir de este énfasis en el individuo (autor) testimonial. Primero, esa característica ha sido interpretada como una muestra de que el testimonio aparece como un (contra)discurso moderno porque estaría recobrando la capacidad de enunciación de un sujeto (el testimonialista) en contra de una modernidad cuyos discursos se manifiestan "'autorándose' y autorizándose mediante la supresión de toda huella que apunte a las fuentes de su enunciación" (Yúdice, "Testimonio" 214); pero si ese argumento entronca con la idea de un mundo moderno despersonalizado y dominado por las normas abstractas y anónimas como lo visualizó Weber, la noción de autoría o *responsabilidad de enunciación*, como lo llama Yúdice, tiene que ver también con ese mismo mundo que a su vez demanda pruebas; las cuales están en los hechos o en quiénes amparan los hechos que en el testimonio son personas verdaderas.

El segundo punto acerca del individuo (autor) testimonial puede ser planteado de la siguiente manera: si en el testimonio aparece una primera persona real ¿significa que el relato es verdadero? A pesar de que nuestras primeras referencias en torno al intelectual como mediador promueven algunas dudas ya que decíamos que intencionada o no cualquier intervención

sobre el material implica una transformación y pese a que los primeros transcriptores de testimonios insistieron ya en la relatividad del relator que "de cada situación . . . nos ofrece su versión personal. Cómo él ha visto las cosas" (Barnet 12); la respuesta afirmativa depende en todo caso de una condición externa. Más que verdadero o falso en sí mismo, "su convención discursiva . . . es que represente una historia verdadera, que su narrador es una persona que realmente existe. Esto produce lo que se podría llamar un 'efecto de veracidad' . . . que desautomatiza nuestra percepción habitual de la literatura como algo ficticio o imaginario" (Beverley, "Anatomía" 160). Otra vez podemos repetir que lo que hace creíble al testimonio es la presencia del hablante.

4. Más allá de las tradiciones

La producción testimonial que se inicia con el objeto de dar cuenta de un suceso real, también llega a su forma escrita en calidad de texto documental para empezar a su vez un largo camino de (re)creaciones e interpretaciones que se extreman cuando el lector rebasa los límites de lo que en el texto se pretendió decir.[4] La cuestión sustantiva es que el texto testimonial al permitir múltiples lecturas (momento de recepción y reproducción) por una parte, rompe con la separación entre textos de ficción y textos objetivos (por englobar en los segundos a todo lo opuesto). Un ejemplo en este sentido es el caso de *Hasta no verte Jesús mío*, donde Elena Poniatowska recrea una Jesusa Palancares con base en una historia de vida pero como dice la misma Poniatowska "Jesusa existió verdaderamente" de modo que el testimonio en sí mismo rechaza la cuestión de hasta qué punto es o no cierto lo que en él se afirma, simplemente se expone algo que fue y que posee el valor de representatividad. Por otra parte, el testimonio rompe con distinciones comunes entre lo que se denominó alta cultura y cultura popular. Retomando el ejemplo, la propia Jesusa es a partir de esta obra la representación de la vida de miles de soldaderas de la revolución mexicana que dejaron constancia de sus vidas sólo en los espacios privados de la sociedad. Con el testimonio esas redes de voces que formaron parte de una denominada cultura popular donde la oralidad es la base de transmisión de las experiencias individuales y colectivas toma un lugar propio dentro del espacio público en la forma de texto testimonial.[5]

Sobre el primer aspecto, que por supuesto tiene que ver con una tensión entre realidad y ficción, el hecho de que cómo forma discursiva el testimonio tenga dificultades para ser delimitado clasificatoriamente ya que se le presenta como historias de vida, novela testimonial, memorias, crónica, etc.,[6] nos sugiere que esa suerte de inaprehensibilidad está indicando una propiedad que le permite ser tomado como medio de información y denuncia de algo que realmente sucede,[7] como memoria histórica, como expe-

riencia ejemplificante. Esta capacidad de desplazamiento entre una cosa y otra no se debe sólo a las diversas recepciones sino a la naturaleza de la voz que narra, en otras palabras, la capacidad enunciativa del testimonio depende del sujeto hablante, de su ubicación en el espacio social y por tanto de la identidad que con su habla (re)produce.

Digo que su ubicuidad viene fundamentalmente de que el discurso testimonial al ser leído reproduce el proceso de identificación del hablante. La narración de Rigoberta Menchú recogida por Burgos (Cfr.nota 7) muestra el tránsito de una niña indígena, campesina, hija de un jefe de comunidad y quichéhablante en una mujer, militante indígena y campesina, bilingüe pero en cuyo transcurso vive experiencias de persecusión y represión por parte del gobierno y el ejército, padece la marginación y el racismo, y presencia el encuentro del discurso cristiano y una práctica social de transformación:

> descubrimos que Dios no está de acuerdo con el sufrimiento que vivimos, que no es el destino que Dios nos ha dado, sino que son los mismos hombres de la tierra quienes nos han dado ese destino de sufrimiento, de pobreza, de miseria, de discriminación. Incluso hasta de la Biblia hemos sacado ideas para perfeccionar nuestras armas populares; que fue la única solución que nos quedó. Yo soy cristiana y participo en la lucha como cristiana. (158)

Por su parte en el testimonio organizado por Miguel Barnet, aparece un Estebán Montejo que pasa de cimarrón (esclavo que rompe voluntariamente con su condición), a luchador libertario durante la independencia cubana y después a miembro del partido socialista y valiente defensor de la isla durante las primeras incursiones imperialistas.

En ambos casos es claro que se habla con plena conciencia (justamente como quien testifica), en el primero lo alude incluso el título ("y así me nació la conciencia"); en el segundo es una fuerza, casi inexpresable, que impulsa a E. Montejo a huir de la miseria y desigualdad, para éste desde un principio es evidente que la vida esclava es "peor que la de lo perros." Pero lo que también constatan los ejemplos es que el texto testimonial nos permite probar (lo mismo que a sus productores) que: en tanto funciona el acto de relatar (y dialogar) como incitador de la memoria, funciona también como una práctica que produce identidad.[8] Los sujetos del testimonio no poseen una identidad constituida de una vez y para siempre, al contrario la historia narrada permite recuperar la variedad de circunstancias que en la vida construyen la identidad de un individuo pero también —y éste es el logro de la producción del testimonio— el acto de narrar permite descubrir en quién lo hace, la identidad actual. Es alguien que

> may be part of an immense discontinous network ('text' in the general sense) of strands that may be termed politics, ideology, economics, history, sexuality, language, and so on. . . . Different knottings and configurations of these

> strands, determined by heterogeneous determinations which are themselves dependent upon myriad circumstances, produce the effect of an operating subject. (Spivak 13)

Por otra parte, la gestación discursiva de esa identidad transgrede los posibles objetivos fijados por el propio hablante, en el sentido de que si bien sabe de antemano que su palabra será impresa y por lo mismo el relato potencial es desde el principio sujeto de una economía: "sé otras cosas pero esto no te sirve para tu libro" dicen por ejemplo algunos testimonios (*Habla la ciudad*) demostrando que el hablante también elige lo que dice, como lo hace expresamente Menchú al optar por mantener en secreto la cultura indígena. Todo eso, sin embargo, no impide que al finalizar la relación e incluso al someterse a los rigorismos de una transcripción, se conserve una narración que comprueba la pertinencia de haber otorgado voz a quien habla como tal o a la colectividad que representa. Si el testimonio es narración de una historia, lo es en doble medida en cuanto ahí se lee tanto aquella historia referida como la historia de una identidad. En el caso de E. Montejo prueba que su personalidad de hombre callado, reservado, facilitaron que se convirtiera en confidente de algunas practicantes de la santería o que gozara de la confianza de algún jefe guerrillero durante la independencia. R.Menchú es posible porque accede a la lengua dominante en su país, el bilingüismo es entonces una identidad realizada.

El testimonio ha posibilitado que la distinción entre alta cultura y cultura popular se mire con otros ojos. La distancia que se levantó entre ellas condicionó hasta las formas de aproximación, las ciencias sociales privilegiaron la individualización en el estudio de las obras intelectuales mientras que a la cultura popular se accedió a través de las cuantificaciones (Chartier 3). En el fondo esa distinción se debe a una clasificación del sentido común que asocia en la producción cultural lo singular y valioso con lo individual, y lo común y corriente con lo masivo, además de reservar para las élites la tarea de producir ideas y cultura en general, en tanto que las masas populares reciben y adaptan sus vidas a los modelos culturales.

Dicho lo anterior la producción testimonial primero invierte una práctica metodológica simplista al permitir la opción de articular voces populares en la de quien figura como individuo y como representante (habla por y en nombre) de un grupo, clase o sector social; en segundo lugar, da cuenta de una cultura popular que (re)asume ideas y valores dominantes para producir un sentido propio en su mundo, o para adaptarse peculiarmente a las tendencias económicas de los tiempos actuales como consta en un testimonio de un habitante limeño:

> En mi barrio ya había como cinco panaderías, dos de chinos y tres de italianos, ninguno de peruanos. El problema era si poner otra panadería ahí mismo. Se nos ocurrió hacer una encuesta, repartimos papeles con preguntas. Una de

> ellas era si estarían de acuerdo que se abra una panadería peruana, de peruanos y si estarían de acuerdo en apoyarnos. . . . En menos de un mes la instalamos. Había que chambear como bestia porque la gente —quizá por novelera— sólo compraba en nuestra panadería. . . . Pronto tuve éxito y pronto me comencé a cansar, se trabaja de noche, incluso sábado y domingo, estaba angustiado. Esto me dio motivo para contratar maestros maseros . . ., y yo me dediqué sólo a la administración. (*Habla la ciudad* 154)

Aquí no sólo compartimos la experiencia vital de quien busca oportunidades en un competitivo espacio económico, sino que también aparece como un registro de los modos de ser de la gente de barrio ("novelera"), una recuperación de solidaridades ("todos contestaron que sí") o la delimitación de lo propio ("panadería peruana, de peruanos").

Sea cual fuere el nombre que lo denomine y con las limitaciones que lo envuelven, el testimonio puede considerarse como una forma y práctica discursiva donde la oralidad popular no traspasa las barreras de la escritura sin perder parte de sus características. Hay una suerte de negociación entre lo oral y lo escrito en él, en efecto muchos de los giros, ritmos y repeticiones propias del habla ceden en esa transición a otra forma discursiva.

5. A guisa de conclusión

Como voz transcrita el testimonio parece tener que ver más con la historia oral que con otras variantes literarias como la autobiografía o la novela (seudo)testimonial. Al menos este trabajo empezó aludiendo a una posible convergencia porque ambos recuperan la oralidad como elemento central de su producción, si nos atenemos a esta característica podríamos decir que la incorporación de lo testimonial en distintas ciencias y disciplinas sociales constata tanto su ubicuidad como la vigencia de la prueba y el hecho como elementos legitimadores de discursos no ficcionales como los científicos) o ambivalentes como el testimonio.

Dado que en América Latina el testimonio ha coincidido con la emergencia de movimientos sociales y nuevos actores políticos, el fenómeno testimonial podría considerarse como una práctica discursiva de individuos y colectividades inmersos en las luchas por el control de los medios (materiales y simbólicos) de la (re)producción social.

En la región (no en todas las sociedades), el uso de la oralidad es al mismo tiempo una tradición popular, razón por la cual lo testimonial es una tentativa desde abajo para tomar parte en la producción de la memoria histórica o de la cultura. Atendiendo a las dos condiciones antes citadas, que es una práctica enfáticamente oral, podemos agregar que en nuestro caso el testimonio está en posibilidad de ser concebido como discurso desde y de la subalternidad.

Complementariamente dos aspectos generales llaman también nuestra atención. Desde su recepción, el discurso testimonial cuenta con la presencia, no siempre explícita, de un contradestinatario, el hablante está colocado frente a/contra el otro/los otros, el letrado, el burgués, el hombre o cualquiera que supone una alteridad dominante, aparece siempre como un referente distintivo.

Como segundo aspecto, el testimonio es sobre todo una constante interpelación al destinatario que tiene por resultado algún cambio en los lectores sea adhesión, rechazo, solidaridad o información. Esta reacción, desde nuestro punto de vista, está garantizada porque primeramente lo testimonial invoca a la creencia de que lo dicho es probado por un nombre y persona.

La multiplicidad de representaciones, valoraciones y nociones a que da lugar el testimonio depende parcialmente del modo de su producción. Si retomamos la definición conocida (Beverley), entonces podemos distinguir internamente el testimonio como acto de habla (Sklodowska) del texto testimonial, producto este segundo de la intervención de un editor (intelectual), que al trastocar los sentidos del habla imprimiendo una nueva lógica y otro orden (propios del sistema escrito), se convierte por eso en un segundo autor.

Entonces más que puntualizar los problemas que esta figura trae, que sin duda son muchos, hemos preferido destacar su participación autoral así como la función de facilitador en el tránsito de la voz del testimoniante al texto, lo que significa el paso al espacio público. Digamos que sin ese tránsito hacia el espacio del enfrentamiento y el conflicto entre distintos discursos (lo público), el discurso testimonial enunciado por un sujeto dado perdería la oportunidad de mantenerse como tal (en tanto identidad).

Por último cuando el acto de relatar, que el testimonio supone, tiene por complemento la posibilidad de dialogar (al participar un entrevistador), las posibilidades de que producir testimonio a la vez sea producir identidad se acrecientan. Quién actúa entonces como *otro* (el intelectual) no sólo incita la memoria a través de sus preguntas también sucesivamente puede aparecer como contradestinatario, destinatario o la variedad de otros que ello implica.

Al testimoniar, así como al ser transcrita, la voz no pierde su mismidad, parafraseando a Hugo Achúgar, en el texto ésta "se oye como hablada." Digamos que en la suerte de negociación entre lo oral y lo escrito, muchos de los giros, ritmos y repeticiones propios del habla han cedido en el paso a otra forma discursiva. Sin embargo algo queda susurrando entre las páginas de lo impreso, son las representaciones y creencias[9] que individuos y colectividades construyen en la relación con su mundo.

Maya Aguiluz Ibargüen
Universidad Nacional Autónoma de México

NOTAS

1. En su artículo Antonio Vera León se centra en la relación problemática hablante-transcriptor y profundiza en el punto que aquí tratamos aunque con conclusiones distintas (186).

2. Estos momentos con frecuencia forman parte de las introducciones que en las ediciones preceden a los textos testimoniales y que se convierten en una lectura obligada a la manera de un manual explicativo. Por ejemplo la introducción de Miguel Barnet a *Biografía de un cimarrón*; también el libro de Margarett Randall, *Testimonios* (Ver obras citadas).

3. J. Beverley subraya en este sentido la connotación jurídica o religiosa del término ("Testimonial" 173 y "Anatomía" 161). Por su parte M. Randall menciona que la etimología de testimonio entronca con la de testigo y dice: "'El testigo' —aporta la última edición del Diccionario de la Academia Española (1970)— 'da testimonio de una cosa o lo atestigua'; el testigo es pues, el que depone en un juicio sobre un hecho real, no ficticio, que le consta de manera directa, no por referencias. De ahí que lo que se llama 'prueba testimonial' o 'testimonio judicial'."

4. Esta línea de interpretación ha sido desarrollada por Roger Chartier quien ha propuesto una perspectiva distinta a la relación producción-recepción textual en la medida que el segundo momento, propiamente concebido como consumo cultural, es definido como "otra producción" ya que las actitudes intelectuales involucradas (leer, ver, escuchar...) implican una decodificación que impone su propia coherencia, en el caso del lector, éste inventa (crea) algo diferente en el acto de leer (42).

5. Consideramos que el texto testimonial responde al borramiento de tradicionales divisiones en la cultura, en el sentido que en él "los signos y espacios de las elites . . . se mezclan con las populares," el discurso escrito privativo de los sectores cultos y letrados abre un espacio a la oralidad subalterna. Al respecto conviene referir la obra de Néstor García Canclini que se aproxima al perfil cultural latinoamericano desde el término *hibridación* como concepto que integra las diversas mezclas interculturales de la región (37 y 15).

6. La dificultad de su clasificación que han enfrentado varios autores es sintetizada en el artículo de E. Sklodowska.

7. Como comentario al margen recuerdo, por ejemplo, que el testimonio de una indígena quiché en Guatemala, recopilado por Elizabeth Burgos y titulado *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, fue divulgado en ese país a partir de la publicación, en un diario capitalino, del relato de Menchú acerca de los asesinatos de su hermano menor y su madre (Caps. XXIII y XXVI) como impactante evidencia del ejercicio genocida del poder contra la población indígena.

Nota de la redacción. Las acciones de Rigoberta Menchú y especialmente el alcance y la difusión de su testimonio escrito le han permitido obtener el reconocimiento internacional a su labor en defensa de los indígenas guatemaltecos. Rigoberta Menchú recibió el Premio Nobel de la Paz en 1992.

8. En esta línea se dice, por ejemplo, que hay un "sujeto constituido a través del testimonio" por cuanto que el segundo no reproduce una representación estética descrita por una identidad dada, sino que en su lugar, el testimonialista produce identidad (Yúdice, "Testimonial" 14).

9. Las representaciones explica Chartier consisten en tres aspectos: Una clasificación del mundo que desemboca en contradictorias interpretaciones; un conjunto de prácticas orientadas a la constitución y significación de una identidad; y las formas objetivas e institucionalizadas que garantizan la existencia de los grupos sociales (11).

OBRAS CITADAS

Barnet, Miguel. "Introducción." *Biografía de un cimarrón.* Buenos Aires: Ed. Galerna, 1968.

Beverley, John. "Testimonial Narrative." Beverley, John and Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions.* Austin: The University of Texas Press, 1990.

_____. "Anatomía del testimonio." *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana.* Minneapolis: The Prisma Institute, 1987.

Chartier, Roger. *Cultural History.* New York: Cornell University Press, 1988.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo-CNCA, 1989.

Guha, Ranajit. "Preface." *Selected Subaltern Studies.* Ed. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak. London: Oxford University Press, 1988. 35 - 36.

Habla la ciudad. Recopilación del Taller de testimonio. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1986.

Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* Ed. Elizabeth Burgos-Debray. México: Siglo XXI, 1983.

Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío.* México: Era, 1969.

Randall, Margarett. *Testimonios.* San José: Ed. Alforja y Centro de estudios y publicaciones, 1983.

Sklodowska, Elzbieta. "Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano." *Siglo XX / 20th Century* 8. 1-2 (1990-1991): 103-120.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Selected Subaltern Studies.* Ed. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak. London: Oxford University Press, 1988. 3-32.

Vera León, Antonio. "Hacer hablar: La transcripción testimonial." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36 (1992): 181-199.

Yúdice, George. "Testimonio y concientización." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36 (1992): 207-227.

_____. "Testimonial Literature and the Aesthetics of Self-formation." *Eastern Comparative Literature Conference* (Mayo 1989).

Mester, Vol. xxi, No. 2 (Fall, 1992)

Entrevista a José Condorcanqui

En abril de 1985 tuve la oportunidad de entrevistar a José Condorcanqui en un café céntrico de Buenos Aires. Condorcanqui es un indígena colla que en ese momento se desempeñaba como tesorero de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). Me interesaba entonces ponerme al tanto del tema indígena —sobre todo a través del testimonio de uno de sus representantes y líderes— pues consideraba este problema profundamente descuidado, al menos en el Río de la Plata. Notaba con cierto pesar que aún los intelectuales más comprometidos en aceptar la opción "latinoamericana" de su país —cuya ideología oficial ha sido casi siempre la de construir una identidad nacional basada en la tradición "europea"—ignoraban o deliberadamente omitían este problema.

En la entrevista se hace notar la falta total de interés del gobierno nacional por el problema indígena, un alarmante ejemplo de lo cual sería la precariedad con que se realizó el último censo de la población india del país —¡hace 27 años!— en el que se censaron 500.000 personas. Estas cifras no eran exactas siquiera en ese momento, ya que los censadores no llegaron hasta las regiones más alejadas y además desconocían las lenguas, lo cual obstaculizaba la comunicación. Estudios antropológicos más recientes indican que existen 16 millones de habitantes argentinos con antepasados indígenas. Creo que es importante en este año 1993, declarado por las Naciones Unidas el "Año Internacional de las Comunidades Indígenas," tener presente estos datos para elaborar un diagnóstico más próximo a la verdad de la situación demográfica de un país como la Argentina.

En conversaciones telefónicas más recientes, pude actualizar la información obtenida en aquel encuentro. En los últimos años Condorcanqui se ha apartado de la AIRA por motivos políticos, y ahora trabaja para el Centro Colla, como asesor técnico, o como él prefiere llamarse, es su *amauta*, recuperando con este nombre el sentido profundo de consejero de la comunidad. Afirma que el trabajo de unificación de la lucha indígena en reclamo de tierras que se realizaba institucionalmente desde la AIRA ha perdido vigencia, ya que la estrategia política ahora no es común, sino zonal. Es así como han comenzado a tener mayor peso político ciertas agrupaciones regionales como el Consejo Asesor Indígena, organizado por los mapuches de

Río Negro, el Centro Colla, que enfatiza la perduración de su cultura y religión, y ciertas organizaciones de mujeres.

Condorcanqui se muestra entusiasmado por el rebrote del orgullo de la identidad indígena entre los jóvenes que han migrado a las ciudades, quienes mantienen el uso de su ropa tradicional, y la movilización de las mujeres indias, principalmente las collas y mapuches quienes se están organizando políticamente. Es el caso de Rosalía Gutiérrez, una india colla que realiza tareas domésticas en la capital y Coliqueo Berreta, una mapuche que está empleada en los telares de las empresas coreanas que han desplazado a los tradicionales comerciantes judíos del Barrio del Once en Buenos Aires. Ultimamente la mujer indígena ha asumido un papel fundamental en la comunidad, ya que debido a las migraciones de los hombres a las ciudades en busca de trabajo, ellas son las que permanecen en sus hogares criando a los hijos y cultivando las tierras, y tienen además la responsabilidad de ser las transmisoras de la tradición. Asegura que el feminismo indígena no es competitivo, ya que no intentan desplazar a los hombres, sino trabajar solidariamente, creando organismos de ayuda recíproca, como cooperativas, guarderías, etc.

Sin embargo, todavía queda mucho por hacer, afirma Condorcanqui. Es desesperante el índice del 40 por 1000 de mortandad infantil en Salta. Ha habido además un rebrote de tuberculosis, y la epidemia del cólera ha hecho estragos entre las poblaciones colla y mataco, en el Chaco, Formosa y Jujuy, donde se han registrado 900 casos. A esto se le suma la migración permanente de indios de los países limítrofes hacia Buenos Aires, donde se está acentuando el racismo por la precaria situación económica y la consecuente competencia por escasos empleos.

Para repudiar los festejos de los 500 años del descubrimiento de América, un grupo de indígenas se reunió en la histórica Plaza de Mayo de Buenos Aires para realizar una huelga de hambre. Desgraciadamente, tal medida de fuerza fue recibida con total indiferencia por el gobierno. Condorcanqui critica duramente al presidente Carlos Menem, quien asegura tiene actitudes racistas frente a los indios, al ignorar sus demandas de tierras. Un ejemplo de esto fue su rechazo a recibir oficialmente al cacique Yancas del Chaco, aunque asegura que esto es un rasgo común en el peronismo, al que denuncia como un movimiento tradicionalmente anti-indio. Curiosamente, los legisladores que se han preocupado por el tema indígena provienen del partido radical, tradicionalmente formado y dirigido por miembros de la clase media. Se trata de los senadores Solari Irigoyen y De la Rúa, quienes han presentado mejoras a las leyes indígenas y demandan que se respeten las zonas ecológicas.

Lo que sigue es una transcripción de aquella entrevista.

Pregunta: Considero fundamental hacerle una primera pregunta, para aclarar su identidad. ¿Quién es Ud., José Condorcanqui o José Lanusse?

José Condorcanqui: El problema es así. La gran mayoría de los indios en la Argentina hasta el año '70 no tenían documento de identidad, y los pocos que lo tenían, no les respetaba el nombre original, porque decían que no eran nombres que estuvieran en el calendario romano. Además, eso está implícito en la política de genocidio que el Estado Nacional practica con los indios tanto acá como en el resto de la América Latina. Entonces a los indios se les da el nombre de José Pérez, Fernández o López; o si no, por ejemplo, en el Chaco salteño se encuentra un grupo de indígenas selváticos que tienen el nombre de todos los miembros de la Primera Junta.

Como el documento de identidad lo extiende Gendarmería Nacional junto con el Registro Civil, Gendarmería hace recorridos y trae a los indocumentados al Registro Civil y allí les ponen el nombre del almacenero, del comerciante de la zona, como burlándose del comerciante y del indio. Así, por ejemplo, conocimos indios que se llaman Nahúm Jerebrisky o Tulman, que son nombres eslavos. Después del año '70 hubo una amnistía para la documentación, y en esa época nos dieron documentos.

La certeza de que yo soy Condorcanqui es por tradición oral. El nombre documentado por parte de mi abuela es Huanca, que significa en quechua "príncipe." Lo que pasó fue que después de la batalla de Tinta, en la que perdieron los indios y mataron a José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II, y a toda su familia, todos los que pertenecían al clan Condorcanqui escaparon para salvarse la vida. Así, la tradición oral vino bajando de Perú a Bolivia, y de allí a la Argentina. Esto ocurre en el siglo XIX. Pero mi nombre "occidental y cristiano" es José Diego Lanusse. Cuando mi padre hizo el "malón de la paz"[1] en la década del 40, lo documentaron. Y como mi padre reclamaba la tierra y en esa época había una gran empresa en Buenos Aires vendedora de tierras que se llamaba Lanusse y Compañía, de Pedro Antonio Lanusse, a mi padre le pusieron Lanusse. De ahí es que yo me llamo así.

P: ¡Qué cruel ironía! Hábleme de la actividad que desarrolla la Asociación Indígena de la República Argentina.

J.C.: La Asociación Indígena de la República Argentina no nace espontáneamente, sino como consecuencia de muchas experiencias y muchos años de trabajo. Después de la experiencia del "malón de la paz," primer movimiento reivindicativo de los indígenas, ya que los collas de la Puna jujeña y de la Puna salteña bajaron en una gran caravana hacia la Capital Federal con el apoyo del Coronel Bertonasco, para reclamar los títulos de propiedad de las tierras, a finales de la década del '40. Llegaron a Buenos Aires, y el gobierno de turno, el General Perón, no los atendió personalmente él, sino que los hizo atender por Quijano. Fue una experiencia muy dura para nuestros antepasados inmediatos, para nuestros padres, porque fueron golpeados y apaleados y les echaron gamexanne porque decían que eran roñosos. Esto ocurrió en la Plaza de Mayo, y de allí fueron llevados a los galpones de inmigrantes y de allí arriados como animales por la caballería, hasta la esta-

ción Retiro, donde fueron subidos en vagones de carga para que volvieran a sus pagos. Eso dejó una fuerte actitud en algunos de resignación y en otros un mayor deseo de reconquistar sus derechos. Entonces pasaron los años y los hijos de esa generación nos vinimos a Buenos Aires. Acá empezamos a reclamar las cuestiones indígenas y nos conocimos con tobas, mapuches e indígenas de otras catorce nacionalidades que estaban aquí con el mismo propósito.

En el '67 organizamos lo que se llama la Casa Latinoamericana y creamos una comisión en defensa de la cultura indígena. En esta Casa desarrollamos tareas de enseñanza de idiomas, de instrumentos, de danza, y además hacíamos mesas de trabajo sobre historia y política indígenas. En una reunión de festividades del 12 de octubre, conocimos personalmente a un militante que en esa época era un estudiante secundario que más tarde se recibió de abogado, Eulogio Friti, y conocimos a los hijos de Don Félix Cayuqueo, un viejo militante mapuche de Los Toldos; también al toba Moreno y a gente que no era indígena, pero que nos apoyaba en nuestras tareas, y así se formó la Mesa Coordinadora de Instituciones Indígenas. Hasta ese momento, los indígenas que vivían en barrios de emergencia también estaban organizándose por su propia cuenta. Pero simultáneamente, en otros países latinoamericanos como México, Bolivia, Perú, también se organizaban. Parecería como si este movimiento espontáneo hubiera sido planteado por una fuerza superior.

La Mesa Coordinadora de Instituciones Indígenas saca una declaración en defensa de la cultura indígena, de la necesaria incorporación de los aportes de la ciencia y la técnica universal a la cultura indígena, y además, reclama la personería jurídica, que es como si una cooperativa o una sociedad anónima pidieran tener personería jurídica para que sus derechos sean respetados. Esto ocurre en el '71, cuando colaboran indígenas y no indígenas, dando el aporte de sus conocimientos interdisciplinarios, en ciencias de la educación, antropología, sociología, historia, política. Porque, como los indígenas de la República Argentina son marginados, no tienen acceso a la cultura, sólo lo logran cuando salen de su comunidad y se incorporan a la ciudad con un gran dolor, dejando sus tradiciones y sus costumbres. Eso me ha pasado en mi historia personal. Yo vine a Buenos Aires en el año 1966 y tuve que renunciar a muchas de mis costumbres, pero acá me he ido capacitando en forma gradual, hice la escuela primaria, la secundaria ...

P: ¿Por qué dejó Tucumán?

J.C.: Me alejé porque no había fuentes de trabajo. Yo trabajaba allá, y como habían cerrado muchos ingenios, se produjo la gran desocupación. Entonces todo provinciano busca los grandes centros poblados, porque allí hay más posibilidades de trabajo. Esto no escapa a los indígenas. Si bien en los grandes centros pierden parte de sus costumbres y su cultura, incorporan lo urbano, y como la vida es un permanente aprendizaje, hay que estar preparándose continuamente para resolver los problemas. Esta preparación

en alguna medida autodidacta y en otra metódica, sistemática y organizada, ha llevado a que se formaran los primeros dirigentes indígenas. Lo importante es que desde el '71 hemos tenido una lucha heterogénea, porque los indígenas tienen distintas religiones, porque las religiones que les han enseñado los misioneros han calado profundamente en ellos, las religiones protestantes: anglicana, adventista, por ejemplo, les han dado un tipo de cosmovisión que no ha permitido llevar a la unidad de los indígenas.

P: Que en el fondo no es más que una sutil infiltración cultural...

J.C.: Es un genocidio. A pesar de ello, las propuestas comunes de "tierras para los indios," con título de propiedad, de educación en forma bilingüe, de educación en forma bicultural, han sido las banderas de unificación sobre las diferencias religiosas, sobre las diferencias políticas y sobre las diferencias étnicas, porque las necesidades del pueblo toba, que es selvático, como el mataco; o las del pueblo colla, que es montañés; o las del pueblo mapuche, que es de llanura, son distintas. Pero sí nos une la marginación, la falta de asistencia médica, la falta de ocupación plena, y también nos une el derecho de sobrevivir.

P: Entonces, ¿cuáles son los objetivos de la Asociación Indígena de la República Argentina?

J.C.: La Asociación se crea en el año '75. Es la primera organización indígena con persona jurídica como institución de bien público. Existen otras —no inscriptas en el Registro Nacional de Instituciones— de tipo político, como el Centro Colla, el Minjumo (Movimiento Indígena Nacional Justicialista), y también hay una vieja organización indígena centenaria, esotérica, que se llama Tahuan Colla, a la que pertenezco. Esta organización ha capacitado y preparado a sus líderes para conservar la religiosidad indígena. Por eso mi función dentro de los barrios de emergencia, donde hay indígenas colla, es de refrescarles las creencias y asistirlos desde el punto de vista de nuestra religiosidad.

P: Eso me parece importante, porque sé que en las comunidades mapuche, por ejemplo, cuando los caciques llaman a los miembros de la comunidad para organizar el *Nguillatún,*[2] los jóvenes no se muestran interesados en preparar esa ceremonia. ¿Es ésa generalmente la actitud?

J.C.: No ocurre eso en todos los jóvenes. Ocurre en los adolescentes, porque se mimetizan con los medios masivos de comunicación, como la radio, la televisión, la prensa. Eso hace que ellos tengan vergüenza de sus antepasados inmediatos. Además, como sienten la marginación por el color de su piel, por su forma de hablar, se niegan a sí mismos su identidad, y así pierden la personalidad. Pero eso, a medida que van pasando los años, cuando se alejan de su lugar de origen, y están en otro lugar extraño a su medio ambiente, sienten la nostalgia y allí es cuando vuelven a tomar los principios de sus padres.

P: El exilio es casi siempre una circunstancia que promueve una toma de consciencia de la propia identidad que generalmente se construye como re-

cuperación de los orígenes. ¿Cuál es entonces su función específica dentro de la Asociación Indígena Argentina?

J.C.: Yo soy revisor de cuentas. Se trata de una comisión como cualquier sociedad de fomento, con presidente, secretario, vocales, tesorero, que son elegidos cada dos años. Justamente el mes que viene, va a haber una elección interna. En ella se plantean distintas listas que representan distintas metodologías de trabajo, pero básicamente tienen una misma ideología.

P: En este momento, ¿quién es el presidente?

J.C.: El presidente es un hermano pintor que se llama Pastor Vallejo, que obtuvo un premio latinoamericano de pintura en Nicaragua. Es un hombre que vive en un barrio de emergencia, trabaja de albañil, pero él es un pintor autodidacta, con obras muy buenas.

P: Y, por supuesto, rescata todo el acervo de su tradición.

J.C.: El es un creativo imaginero y sus cuadros son místicos. Porque el indio, a pesar de tener una creencia sobre la materia, es muy místico.

P: ¿Logran todavía llevar a cabo sus rituales o ceremonias religiosas?

J.C.: Se conserva la tradición de persona a persona. Antes quisiera aclarar que mencioné la palabra "esotérico," pero no me refería al esoterismo como se entiende en la sociedad occidental, sino que es lo que para nuestro mundo mágico la palabra, el gesto, la danza, el sahumerio de hierbas, las representaciones de arcilla o madera o de lana tejida. A través de ellos se invoca a entes no materiales. No son dioses, son entes no materiales.

P: Se trata seguramente de una visión del mundo, que el hombre del siglo XX, masificado y tecnificado, ha perdido. Ustedes, los que se vinieron a los centros urbanos, si vuelven a sus comunidades, ¿se sienten marginados, dónde se ubican?

J.C.: Lo que ocurre es que la transculturación deforma al individuo. El hombre que ha salido de su comunidad, en la que tenía que caminar 500 o 600 metros para buscar agua, donde tenía que caminar 2 km para traer la leña para cocinar, donde tenía que caminar 4 ó 5 leguas todos los días para realizar sus tareas de pastoreo o ir al campo de siembra, viene acá, a la ciudad, y abre la canilla, y tiene agua, y en vez de la leña, tiene el gas, y en vez de caminar, tiene el colectivo. Cuando vuelve a su comunidad, todos esos aportes que ha aprendido en la ciudad no los olvida, y los extraña. Entonces está un tiempo en su comunidad, pero vuelve a la ciudad. Pasa lo mismo con los campesinos: se puede dejar el campo, pero no se puede dejar la ciudad.

P: ¿Cuál es el número de indígenas en la Argentina?

J.C.: En el año '66 se hizo un censo incompleto y se han alcanzado a censar cerca de 500.000 indígenas que viven en comunidades. Pero el censo no se pudo realizar en forma completa por la falta de recursos humanos y la falta de transportes que tenían los censadores. Además, porque no estaban capacitados para realizar el censo en las comunidades indígenas, ya que el censista debe conocer el idioma del indio, porque todo extraño que llega a

una comunidad es visto con desconfianza, ya que los indios siempre fueron perjudicados por los extraños, y esto les quedó de la época de la llegada de los europeos.

P: ¿La Asociación recibe subsidios del Estado?

J.C.: No. La Asociación vive con el aporte de su masa societaria. Pero sí recibe ayuda de instituciones de bien público, de fundaciones europeas. Recibió una cifra que le permitió comprar el local que está en la calle Balbastro 1790, y una asignación mensual de alrededor de 300 dólares para los gastos administrativos.

P: ¿Cómo ven el futuro de esas comunidades? ¿Terminarán por integrarse a la sociedad nacional?

J.C.: El problema de las comunidades indígenas es muy grave. Hay una gran mortandad infantil, hay cantidades de endemias y pandemias curables. No pasa solamente con los indígenas, sino también con los campesinos que viven en la zona de frontera y en la zona semiárida y árida. Si no hay una política de desarrrollo de salud y económica, inexorablemente las comunidades indígenas van a desaparecer, a no ser que ellas mismas realicen un trabajo de reestructuración. Pero ya hay consciencia en las generaciones intermedias que tienen entre 30 y 50 años, de que esto no va a ocurrir. Para ello se están organizando cooperativas y sociedades de fomento y se está trabajando intensamente para que el gobierno apruebe una ley de política nacional indígena, que en realidad, ya fue aprobada por la Cámara de Legisladores, pero que el Ejecutivo mandó de vuelta al Legislativo para algunas modificaciones por razones presupuestarias.

Nosotros, los indios, no nos queremos integrar. Para nosotros, integrarnos es aceptar lisa y llanamente un genocidio, renunciar a nuestra cultura. No se puede integrar una cultura a otra cuando existen tan dispares diferencias. Lo que los indios tenemos que conservar es nuestra cosmovisión, pero participando en esta sociedad como participan las colectividades japonesas, judías, que tienen todos los derechos, pero sin embargo, conservan su acervo cultural.

P: La opinión pública, ¿está al tanto de todas estas cosas?

J.C.: La opinión pública es un monstruo grande y ambiguo. Hay sectores de la población que están muy interesados por lo que pasa en las comunidades indígenas. Son los grupos particularmente politizados por un lado, y por otro, los grupos de la *intelligentsia*. Pero el ciudadano común, como no tiene una información permanente y constante, sabe que en el país hay indios, pero solamente se da cuenta cuando en los diarios salen notas sensacionalistas; pero luego hay un desconocimiento muy generalizado. Tanto es así, que he hablado con personas de cultura media, que saben que hay indios en este país, pero no saben qué tipo de indios, ni dónde están. Además, tienen una imagen del indio *for export,* es decir, del indio que le dan por la televisión.

P: Sí. Es alarmante cómo el argentino medio, cuando tiene que represen-

tarse mentalmente a un indio, lo primero que se le ocurre es imaginar a un cherokee o a un piel roja, que siempre son demonizados en las películas norteamericanas. Es evidente la carencia de información sobre nuestras poblaciones autóctonas que hay en la escuela. Esta ignorancia no es nada casual: ya es una tradición de la clase dominante de este país jactarse de que la Argentina es el país más "europeo" de Latinoamérica. Pasando a otro tema: ¿cómo se manifiesta el sincretismo religioso entre las comunidades de esta región?

J.C.: Hay un tremendo sincretismo que se ha producido por la convivencia y la permanente penetración de distintas religiones en los pueblos indígenas. Tanto, que muchas festividades indígenas, como por ejemplo la *Pacha Mama*, que es rendir culto a la madre tierra. Es un rito que se hace para la fertilidad, para la buena siembra, la buena cosecha, la buena parición de animales. Se hace un pozo en la tierra y con la *Pacha Mama* se habla; en el pozo se pone lo que uno come, lo que fuma, lo que bebe. Aquí es evidente el sincretismo con la Virgen María.

P: ¿Se sienten cristianos los indios?

J.C.: Cuanto menor es la influencia occidental, menos cristianos se sienten. Pero, cuando se sienten cristianos, es una religiosidad con sentido mágico, y conservan sus propios dioses. El indio dice: "Yo tengo cincuenta dioses," es decir, tiene dioses incontables. Y bueno, Jehová es un dios más; Jehová o Jesús, o el nombre que se le dé a la deidad unipersonal. El problema es que el Cristianismo ha traído al indio como consecuencia una serie de enfermedades mentales porque es para el indio una religión represiva. Particularmente en lo que respecta a la vida sexual, a la estructura familiar, y también a los valores de propiedad. Para el indio no existe el robo, porque no hay propiedad privada. Al llegar la invasión europea, trae la propiedad privada y trae el robo. Con la conquista europea se exporta también el mito de la virginidad de la mujer, lo que produce una neurosis de represión en los jóvenes indígenas, ya que la vida sexual para ellos es libre y espontánea, lo que no significa libertinaje, sino que llegado el momento biológico de madurez del ser humano, éste procrea naturalmente. En cambio, la religión cristiana hace una serie de prevenciones que producen un cuestionamiento permanente. Pero esto se da más donde ha influido el catolicismo; en cambio, donde ha habido influencias de las religiones protestantes, lo más tremendo es la negación de la materia; condenan la carne, condenan el cuerpo. A consecuencia de ello hubo en Neuquén en el año '78 un suicidio colectivo de indios, porque decían que era el fin del mundo.

P: ¿Son misioneros norteamericanos los que difunden las religiones protestantes?

J.C.: Sí, y también ingleses, son misioneros sajones. La penetración no sólo afecta a los pueblos indígenas, sino también al ser nacional de los argentinos. Hay comunidades indígenas en la zona chaqueño-salteña, en las que hablan su lengua vernácula y el inglés porque las corrientes evangeliza-

doras protestantes llegaron a principios de siglo, y ellos no saben hablar español, hablan inglés y mataco.
P: Estas comunidades indígenas, ¿tienen contacto con los campesinos o las gentes de los pueblos? ¿De qué viven? ¿Continúan con sus profesiones tradicionales de pastores, agricultores, artesanos?
J.C.: Como viven en comunidades cerradas como *ghettos*, el contacto casi no existe. Son los comerciantes los que van hacia las regiones y los que se encargan de llevar alimentos. En cuanto a sus profesiones, como les han quitado el espacio vital, han quedado reducidos a zonas marginadas, zonas áridas. Entonces, como ese espacio no alcanza para satisfacer sus necesidades, deben emigrar constantemente a la cosecha de la caña en Tucumán, Salta o Jujuy, o ir a trabajar a la vendimia de Mendoza: se vuelven obreros golondrinas. Llevan en sus alforjas su cultura y a su vez, de regreso traen otros valores culturales.
P: ¿Qué piensan ustedes de esa idea clásica de reducirlos a reservaciones? ¿Esta opción separatista les permitiría mantener su cultura?
J.C.: Las reservas fueron hechas por el gobierno de Roca, que era un racista, y fue financiado por los Estados Unidos, para realizar la Campaña al Desierto, a las tierras de los pueblos pampeanos, es decir, los pampas, los mapuches, los tehuelches y los onas. Esto fue un genocidio tremendo, ya que se pagaba a pistoleros traídos de los Estados Unidos un peso fuerte por testículos de hombres o pechos de mujeres. Lo más pavoroso de esto es que la Campaña al Desierto no fue tal campaña, porque no había tal desierto, y no fue civilizadora, sino un crimen de lesa humanidad contra pueblos que eran milenarios.
P: Exterminadora más que civilizadora. ¿Cuál es la estrategia política entonces, continuar la resistencia o resignarse al curso de la historia, y asimilarse de la mejor manera posible a la sociedad moderna?
J.C.: ¡No! No vamos a resignarnos. Lo que pasa es que ahora, como hay una consciencia nacional e internacional en las Naciones Unidas sobre el derecho a las minorías, a que se nos respete, entonces nos basamos en esos principios para reclamar nuestros derechos y para el reconocimiento de nuestros pueblos. No pensamos que el camino de la violencia sea el mejor y además sería una utopía dada la diferencia de fuerzas.
P: Su trabajo entonces por la reivindicación de sus derechos es a través de las Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales.
J.C.: En la Argentina se organizó la Asociación de Indígenas, y a su vez, en Perú, Bolivia, Chile y todos los países sudamericanos, se ha formado el Consejo Indígena Sudamericano. Pero también en Australia, en el norte de Europa. Y en el año '80 se creó el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, cuya sede está en Canadá. Es un organismo que pertenece a las Naciones Unidas como "organismo no gubernamental," una O.N.G. Esta se encarga de denunciar a las Naciones Unidas todas las injusticias que se hacen en el mundo contra los indígenas, y además tenemos un plan de política de desa-

rrollo y preservación de los pueblos indígenas. Ya hemos mandado representantes de nuestro país, y el Secretario Coordinador del Consejo Sudamericano es un indio colla argentino. Hace poco tuvimos una reunión por los pueblos miskitos de Nicaragua, que son usados como mercenarios por los Estados Unidos, para engrosar las filas de los "contras."

P: ¿Quedan entonces esperanzas para la preservación de las culturas indígenas?

J.C.: Nosotros tenemos la certeza inequívoca de que, como este mundo occidental está en crisis, esa misma crisis va a llevar a que la marginación, la opresión, sean finalmente superadas. No me refiero solamente a la marginación de los indios, sino también a la de todos los seres humanos que no pueden gozar de los adelantos del mundo. Se están produciendo movimientos de liberación nacionales, de grupos, como la mujer, el joven. Lamentablemente, no lo veremos nosotros, pero las generaciones que vienen sí. Nosotros estamos luchando en forma activa porque ahora que se está tomando consciencia de los derechos humanos, no puede haber hambre, enfermedades, desocupación. La proclamación de los derechos humanos se hace para que exista una vida ética, con posibilidades de ser feliz. Yo creo que la felicidad no es una utopía, la felicidad es una realidad a constituirse entre todos.

Silvia Pellarolo
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. La tradición gauchesca, y particularmente el *Martín Fierro*, recoge este concepto de "malón" con una clara ideología de demonización del "otro." La edición de Huemul del *Martín Fierro* trae en su glosario la siguiente definición de esta palabra: "Ataque realizado por los indios contra las poblaciones y fortines en el desierto. Solían ocasionar grandes estragos, robando y matando, en forma sorpresiva" (435). Como queda claro, en esta definición no se considera la característica de "resistencia" de los indios a la sistemática aniquilación que sufrían de parte de las autoridades nacionales, empeñadas en quedarse con las tierras indígenas a cualquier costo. Es interesante notar cómo los indios se apropian de este concepto al bautizar su reivindicación de tierras como el "malón de la paz," presentando su particular punto de vista que enfatiza esta vez la característica de resistencia pacífica al exterminio y usurpación de tierras.

2. El *Nguillatún* es la festividad más solemne de los mapuches, en honor a su dios, para rogarle les mande cosechas propicias y los provea de alimentos. Ernesto Moesbach la define como una celebración en íntima relación con la agricultura: "se celebra regularmente en noviembre, mientras los productos están desarrollándose, y no es otra cosa que un acto religioso popular para pedir a Dios la conservación y prosperidad de la agricultura" (385). Para preparar la celebración se elabora una bebida fermentada del maíz llamada "chicha." Durante las festividades, que duran cuatro días, se sacrifican animales y se baila al son de música ejecutada con instrumentos tradicionales.

OBRAS CITADAS

Hernández, José. *Martín Fierro*. Buenos Aires: Huemul, 1969.
Moesbach, P. Ernesto Wilhelm. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1930.

REVIEWS

FUENTES, CARLOS. *The Buried Mirror: Reflections on Spain and the New World.* Boston: Houghton Mifflin, 1992. 399 páginas.

En 1992 Carlos Fuentes publica su libro *The Buried Mirror: Reflections on Spain and the New World.* Tras la lectura del título, el lector recibe la primera información que le llevará a encontrar la tesis mantenida por el autor: las culturas mesoamericanas y las españolas tuvieron desarrollos paralelos desde miles de años antes de 1492, y cuando se encontraron en esa fecha, la española traspasó todas las contradicciones existentes en la sociedad peninsular a la mesoamericana. Ambas comenzaron sus existencias en época prehistórica y fueron invadidas sucesivamente por otras civilizaciones que impusieron su poder militar y económico y, en ocasiones, cultural. El último de los pueblos mesoamericanos, el azteca, que había establecido su dominio alrededor de 1325, vio su caída en 1521 a manos de los invasores españoles. Por su lado, las culturas ibéricas fueron sometidas por los árabes el año 711 hasta 1492, año en el que es derrotado el último reino árabe de Granada. Sostiene Fuentes que la sucesiva superposición de culturas en Mesoamérica supuso un enriquecimiento de esas civilizaciones indígenas. De igual forma, afirma que las variadas invasiones sufridas por los pueblos de la península ibérica permitieron la aparición de muy valiosas manifestaciones sociales y culturales. Finalmente ambas civilizaciones cruzaron sus destinos cuando la española conquistó a la americana. El escritor mexicano quiere mostrar que la crítica situación actual de injusticia social, explotación de los grupos indígenas, corrupción económica, regímenes totalitarios, en la que se encuentran las naciones hispanoamericanas se debe a la influencia que la colonización llevada a cabo por la corona española tuvo en los pueblos indígenas que invadieron, cuando los conquistadores trajeron a América todas las contradicciones sociales existentes en la sociedad española del siglo XVI.

Para apoyar esta tesis el autor recorre la historia de ambas civilizaciones y cómo de forma similar recibieron la influencia de los diversos pueblos que se fueron asentando en sus tierras. Fuentes no pretende hacer un análisis histórico profundo, sino que presenta los hechos y las figuras más signi-

ficativas, cuya importancia y significado están ya aceptados, para mostrar las similitudes ya mencionadas. Su recorrido por la historia es como la visita a un museo en el que se exponen las manifestaciones históricas más significativas; el autor además desea visualizar esos hechos y esas figuras, lo que consigue relacionándolos con creaciones artísticas literarias y plásticas de innegable valor, siendo las últimas magníficamente reproducidas en el libro. Por ejemplo, cita Fuentes los murales de Bonampak, descubiertos en 1946 en las junglas del sur de México, como un ejemplo de la grandiosidad y del poder de las antiguas culturas mesoamericanas; en ellos se pueden ver a los miembros de la realeza, a los sacerdotes, a los sirvientes, en un mundo de color y movimiento. Éste es uno de los grandes aciertos del libro; si el autor visualiza la historia a través de su mención de obras artísticas que demuestran la riqueza cultural del pueblo al que hace referencia, la visualización se hace doblemente efectiva cuando el lector ve con sus propios ojos una reproducción fotográfica de la obra de arte; de esta forma la tesis del libro queda doblemente apoyada.

Los hechos históricos y las conocidas figuras que en ellos intervinieron aparecen siempre apoyados por una breve descripción de un aspecto llamativo que está, casi siempre, acompañado por una reproducción fotográfica de una obra artística relacionada con éste. Por ejemplo, para mostrar la explotación sufrida por los indios, no solamente se describen todos los factores y las voces que incluso en aquella época la denunciaron, sino que se reproducen también el cuadro titulado *Una mina de plata en Potosí* de 1584 y el grabado de Theodor de Bry *Indians Mining Silver*. Como ejemplo de mezcla de razas y, también, de segregación, relata Fuentes la llamativa historia del escultor brasileño del sigloXVIII, Aleijandinho, hijo de una esclava negra y de un arquitecto portugués blanco, que tenía que esculpir sus obras por la noche, cuando nadie podía verlo, ya que tenía prohibido el contacto con la sociedad pues estaba enfermo de lepra. La descripción de sus magníficas esculturas es apoyada por la reproducción fotográfica de algunas de ellas. La figura del pintor Goya le sirve para mostrar la decadencia de la familia real española, incluido el poderoso amante de la reina, Manuel de Godoy, quien con su indolencia, perfectamente reflejada en el retrato que le hizo el pintor aragonés, permitió la decapitación de la corona española por Napoleón.

El libro se encuentra lleno de reproducciones de grandes obras, pero por número destacan las de Rivera, Orozco y Goya, que sostienen, por la crudeza y amargura que transmiten en los cuadros expuestos en el libro, la tesis expuesta por Fuentes para explicar por qué la dominación española es la causa de la crisis actual de Hispanoamérica. Sostiene el escritor mexicano que la sociedad española que invadió América en 1492 estaba repleta de contradicciones que no había sabido resolver desde la invasión árabe; cuando los conquistadores ocuparon las tierras americanas trajeron consigo to-

das esas contradicciones, las aplicaron a su forma de vida y crearon una sociedad cargada de todas ellas.

Basándose en la tesis de Américo Castro, Fuentes sostiene que desde la invasión árabe de la península ibérica tres razas y religiones tuvieron que aprender a convivir: la judía, la árabe y la cristiana. El resultado fue la expulsión de las dos primeras a manos de la cristiana, lo que provocó una enorme crisis económica y cultural en la sociedad española del siglo XVI. La mezcla de sangre, producto de esa convivencia, obligó a la búsqueda de pureza sanguínea como símbolo de prestigio social. Este comportamiento es el que enseña a la oligarquía criolla americana a proteger su preponderancia económica y social frente a las mayorías no criollas: negros, indios y mestizos.

El sistema feudal en la España medieval no había terminado de asentarse cuando la monarquía absoluta trató de unificar los reinos españoles y más tarde eliminó las libertades democráticas alcanzadas por los pueblos de Castilla en el proceso de la Reconquista. De la misma forma, la Corona española intentó mantener completamente controladas las colonias americanas restándoles cualquier tipo de autonomía; cuando a comienzos del siglo XIX España es invadida por las tropas de Napoleón, los habitantes americanos deciden tomar sus destinos en sus propias manos. Pero Fuentes advierte que las oligarquías dominantes optaron, en último término, por establecer regímenes totalitarios que aislaban a las clases populares del control de poder para así continuar manteniendo los privilegios que durante el dominio español ya habían disfrutado. La mezcla de culturas, de razas, de clases sociales, de religiones existentes en la sociedad hispanoamericana, se refleja en el mural *Sueño de una tarde de domingo en la alameda* (1947) de Diego Rivera, que muestra las enormes desigualdades sociales existentes en el México contemporáneo cuyo origen es explicado por Fuentes con el argumento antes expuesto.

La tesis mantenida por el escritor mexicano está sólidamente apoyada a través del recorrido histórico que realiza hasta la consecución de la independencia de las repúblicas hispanoamericanas a mediados del siglo XIX, en su análisis de la historia de Hispanoamérica, y hasta la invasión francesa de España a comienzos del mismo siglo, en su análisis de la historia de la península ibérica. Pero a partir de esa fecha el autor se centra sólo, y no muy extensamente, en la situación social y política de Argentina y Chile, y de forma más amplia en el México de la revolución, sin profundizar suficientemente en la segunda mitad del siglo XX. De España menciona brevemente la etapa de Franco y cómo, tras su muerte, esa sociedad se está incorporando a la vida democrática europea. Puesto que la tesis de Fuentes se basa en las similitudes entre la historia de los pueblos hispanoamericanos y español, la insuficiencia de análisis de la historia más reciente, en comparación con la profundidad dedicada a otras épocas, debilita los pasos fi-

nales de su argumentación. Quizá es porque los capítulos anteriores están tan equilibrados que la falta de la misma perfección resalta por contraste.

Lo mismo sucede con el capítulo dedicado a la presencia hispana en los Estados Unidos. No existe la misma profundidad de análisis que la dedicada a otras áreas de la historia y, sobre todo, desearíamos un capítulo dedicado a contrastar las culturas mesoamericanas con las culturas hermanas indígenas norteamericanas. En un momento del libro compara Fuentes la opción democrática elegida por la sociedad norteamericana tras su liberación del dominio británico con la opción dictatorial tomada, en general, por las oligarquías hispanoamericanas; sería interesante mostrar la influencia anglosajona sobre las culturas indígenas del norte de América en contraste con la situación actual en la que se encuentran las poblaciones autóctonas de la América hispana. Probablemente éstas sean las únicas deficiencias que encontramos en el libro y se deban a que no eran realmente el tema central del capítulo final.

Para el lector desconocedor de los sucesos históricos de ambas culturas, este libro le ofrece datos suficientes para permitirle formarse una opinión sobre la influencia de la colonización española de América. La forma de exposición de Fuentes, carente de maniqueísmos o de posturas radicales, deja al lector de la obra la posibilidad de estar de acuerdo o en desacuerdo con la tesis expuesta. Para el lector conocedor del tema, la yuxtaposición de los elementos históricos elegidos por el autor, las obras artísticas a las que hace referencia y, sobre todo, la tesis que se deriva de esa combinación ofrecen una perspectiva diferente que completa el conjunto de interpretaciones que sobre el V° Centenario de la llegada de Colón a América se han propuesto; pero, lo que es más importante para nosotros, deja abierto el camino para continuar con una interpretación que complete en los aspectos señalados la perspectiva propuesta en *The Buried Mirror*.

José Ramón Núñez
University of California, Los Angeles

LOCKHART, JAMES. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries.* Stanford, California: Stanford University Press, 1992. 650 páginas.

Como en el caso de otros grandes investigadores, el proyecto de James Lockhart trasciende los límites de cualquiera de sus libros. Desde 1973, año en el que comenzó a estudiar el idioma náhuatl sistemáticamente, Lockhart ha escrito múltiples artículos y libros que tratan sobre diferentes aspectos de la cultura nahua. Hasta entonces la historia de la conquista de México se había escrito casi exclusivamente desde el punto de vista español y el propósito inicial de Lockhart era contribuir a un mejor equilibrio de las perspectivas. *The Nahuas After the Conquest* representa el *magnum opus* del historiador: no sólo sintetiza en él muchos de sus postulados anteriores, sino que presenta y examina detalladamente sus últimos hallazgos, de una originalidad incuestionable. Pero lo que he dicho hasta aquí refleja sólo parcialmente los variados matices de este libro de Lockhart; en su cuidadosa y sutil reconstrucción del pasado nahua, en su amor por ese mundo hasta ahora perdido, el texto alcanza proporciones memorables.

Tres principios fundamentales animan la obra de Lockhart sobre el centro de México. Su propósito es rescatar la historia de los nahuas a partir de los documentos escritos en náhuatl. Como dice en uno de sus libros a propósito del general desconocimiento de esa lengua: "It was as though Roman history were being done without Latin" (*Nahuas and Spaniards* 2). Lockhart recurre a todas las fuentes disponibles ("wills and yet more wills, with a good sprinkling of land sales and transfers, petitions and other correspondence, lists of people or assets, local court proceedings, and records of cabildo actions" 613) con el fin de reconstruir la historia de la sociedad y de la cultura nahuas. El uso de este tipo de documentación ("more mundane") ilumina la vida cotidiana de los nahuas y posibilita una mirada interna del mundo indígena. Dada la enorme complejidad de esta cultura, Lockhart demuestra la imperiosa necesidad de estudiarla en sus propios términos. En segundo lugar, debido a que los estudios de las últimas décadas basados en textos escritos en náhuatl intentan reconstruir la sociedad precolombina, se había dejado un gran vacío en torno al momento posterior a la llegada de los españoles. La obra de Lockhart abarca el período que va desde 1519 hasta el siglo XVIII, ese "paréntesis histórico" del que habla Octavio Paz en su libro sobre Sor Juana. Sin embargo, su mirada se enfoca necesariamente entre los años 1540-50 y 1770, límites impuestos por los documentos en náhuatl descubiertos hasta la fecha. En tercer lugar, Lockhart descarta (de acuerdo con Charles Gibson) las premisas de las que parten las historias de la conquista de México, las cuales han recalcado las nociones de conflicto y resistencia, de desplazamiento y de aislamiento. Antes que constatar la presencia de éstos, a Lockhart le parece más significativo determinar el grado

de intensidad del contacto. Para él, el tipo de interacción que se establece entre nahuas y españoles se debe, en gran medida, a la fundamental semejanza entre ambas culturas: "In many ways, Europeans and indigenous peoples of the central areas had more in common than either did with the other peoples of the hemisphere" (5). De hecho, es este reconocimiento el que determina la manera en que ambos grupos se interpretan mutuamente, proceso que Lockhart denomina "Double Mistaken Identity": "whereby each side takes it that a given form or concept is essentially one already known to it, operating in much the same manner as in its own tradition, and hardly takes cognizance of the other side's interpretation" (445).

The Nahuas After the Conquest, específicamente, consiste de una introducción, ocho capítulos, una conclusión, dos apéndices (la transcripción y traducción de cuatro documentos en náhuatl; el testamento modelo de Molina) y una impresionante cantidad de notas. A partir de los cambios lingüísticos que se producen en el náhuatl a través del tiempo, Lockhart establece tres etapas históricas, claramente diferenciables, en el proceso de interacción y gradual adaptación entre ambas culturas (entendido en términos de infiltración más que de desplazamiento), y detecta estos ritmos en diversas esferas de la sociedad y de la cultura. (Los capítulos del libro se titulan: "Altepetl," "Household," "Social Differentiation," "Land and Living," "Religious Life," "Language," "Ways of Writing" y "Forms of Expression"). Con estos estudios, Lockhart descubre la unidad esencial del mundo nahua, tanto antes como después de la conquista (especificando las diferencias regionales) y destaca la esencial continuidad de los patrones indígenas: "By the late eighteenth century, almost nothing in the entire indigenous cultural ensemble was left untouched, yet at the same time almost everything went back in some form or other to a preconquest antecedent" (5). La insaciable curiosidad intelectual de Lockhart es sobrecogedora; a pesar de que este libro representa la visión más profunda y abarcadora de la cultura nahua que se ha escrito hasta la fecha, el autor lamenta la falta de evidencia, ese "conspiracy of silence," acerca de ciertos aspectos de la sociedad nahua que siguen siendo un misterio.

El libro cuestiona o problematiza varias de las ideas establecidas acerca de los nahuas. La primera de estas nociones es la del imperio azteca, uno de los mitos más perdurables en la historia de América. Ya en la primera página del libro, Lockhart enumera las desventajas del término "azteca":

> It implies a kind of quasi-national unity that did not exist, it directs attention to an ephemeral imperial agglomeration, it is attached specifically to the preconquest period, and by the standards of the time, its use for anyone other than the Mexica (the inhabitants of the imperial capital, Tenochtitlan) would have been improper even if it had been the Mexica's primary designation, which it was not. (1)

Para referirse al llamado imperio azteca, Lockhart habla de la "triple alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco, and Tlacopan." La oposición entre indios y españoles, difundida por las crónicas de éstos, tampoco se sustenta; de hecho, "indio" no se adopta como préstamo lingüístico sino hasta despúes del siglo XVIII. En la gran mayoría de los documentos en náhuatl las alusiones a los indígenas como individuos no van acompañadas de epítetos étnicos. Para referirse a la colectividad, tanto a la de uno como a la de otros, se enfatiza la etnia restringida a la localidad propia, el *altepetl*, y no las categorías étnicas más amplias. En los pocos casos en los que se precisa una expresión racial que abarque a toda la población indígena en contraste con la española, se recurre a *nican titlaca* "we people here" (título del próximo libro de Lockhart) y, a partir del siglo XVII, a *timacehualtin* "we human beings" (115). Dada la ausencia de una amplia y verdadera identidad étnica, hablar de la conquista como un proceso de enfrentamiento con el otro es falsificar la historia. Como nos explica en un artículo inédito:

> The Nahuas simply do not recognize any new "other". Their most basic, frequently used means of categorizing human groups is "we" and "they". In most contexts, "we" is the individual altepetl group and "they" are all other humans, imagined as other altepetl groups. The Spaniards coming on the scene are conceptualized as one more such group. Their altepetl is Caxtillan and they are Caxtilteca. . . . In other words, the Spaniards did not have the effect of creating a polarization between the indigenous inhabitants and the intruders. The Nahuas continued to see the world as they had before, divided between the altepetl group and all outsiders, be they indigenous or Spaniards. ("Initial Nahua Reactions to Spanish Culture" 28)

Con respecto a la noción tan difundida de que los nahuas confundieron a los españoles con dioses, Lockhart cree que aún no se tienen respuestas satisfactorias que la expliquen. Intuye, sin embargo, que es un tema complejo y espera poder dedicarse a investigarlo sistemáticamente en el futuro (ver la nota 21 del capítulo 10). En resumen, dado el interés actual por lo interdisciplinario, sorprende que en el campo de los estudios literarios se siga repitiendo ingenuamente a los antiguos historiadores y se desconozcan, por lo visto, obras excepcionales como las de Lockhart.

The Nahuas After the Conquest no es sólo el estudio más definitivo de cualquier cultura indígena americana escrito hasta el momento, sino que Lockhart mismo constituye un modelo ejemplar por su claridad y pasión. Ya en las primeras páginas se advierte un desacostumbrado afecto por los libros que más consulta: "They have with time acquired personalities, and I feel about them almost as I do about the people who have helped me" (13). Más aún, queda en evidencia su cariño por Chimalpahin, "the prince of the Nahua annalists" (387), y por algunos de los nahuas que describe (en un momento se refiere a un tal Cristóbal como si lo conociéramos; en otro, la-

menta la temprana muerte de Juana López). Este tono de cercanía le agrega una dimensión personal, poco común en una obra de documentación histórica.

Verónica Cortínez
University of California, Los Angeles

MESTER'S Team of Reviewers

Chang Soo Lee
University of California, Los Angeles

Hui-chuan (Felisa) Lu
University of California, Los Angeles

Jorge Marcone
Rutgers University

Luis Millones
Stanford University

Celia Rubina
Université de Toulouse, Le Mirail

Oscar Sarmiento
St. Lawrence University

Francisco Soto
University of Michigan, Dearborn

Ann M. Stock
University of Minnesota

Liliana Trevizán
University of Oregon

Salvador Velazco
University of Michigan, Ann Arbor

Monserrat Vilarrubla
Illinois State University

Linda M. Willem
Butler University

Publications Received

Aha! Hispanic Art News 116 (June/July 1992), 118 (October 1992), 119 (November 1992), 120 (December 1992/ January 1993).

Alén-Fischer, Ximena. *De este mundo y el otro.* Barcelona: Salvat Editores, 1989.

Aleph (Graduate Student Journal of the Department of Spanish, Italian and Portuguese, Pennsylvannia State University) 7 (1992).

Ariel (Graduate Student Journal of the Department of Spanish and Italian of the University of Kentucky) 8 (1992).

Barquet, Jesús J. *Consagración de la Habana. Las peculiaridades del grupo Orígenes en el proceso cultural cubano.* Miami: Iberian Studies Institute, 1992.

Boxer, Charles Ralph. *The Great Ship from Amacon.* Macau: Instituto de cultura de Macau, 1988.

Brújula/Compass (Una publicación del Instituto de escritores latinoamericanos, The City College of New York) 14 (verano/Summer 1992), 15 (otoño/Fall 1992).

Calderón de la Barca, Pedro. *The painter of dishonor. El pintor de la deshonra.* Ed. and trans. by A.K.G. Paterson. England: Aris & Phillips, 1991.

Campos, Javier. *Las cartas olvidadas del astronauta.* Miami: Iberian Studies Institute, 1991.

Cárdenas, Raúl de. *Un hombre al amanecer.* Miami: Iberian Studies Institute, 1991.

Cerro, Emeterio. *Las ecogógicas.* Mendoza: Editores de la Muda, 1985.

_____. *El Bristol.* Madrid: Editorial Betania, 1991.

Cicada. Publicación Colectiva 13 (1992), 14 (1993).

Conteris, Hiber. *Información sobre la ruta 1.* Barcelona: Salvat Editores, 1987.

Cotto Medina, Celestino. *Niñerías de los años cincuentípicos.* Miami: Iberian Studies Institute, 1991.

Delgado, Ana María. *La mitad de un día.* Barcelona: Salvat Editores, 1989.

Dias, Erika. *On Thoughts, no Thoughts Experiences and Reflections.* Bangkok, 1988.

East and West Literary Quarterly 3 (Autumn, 1992).
Fuentes, Víctor. *Buñuel: Cine y literatura*. Barcelona: Salvat Editores, 1989.
Galliano, Alina. *La geometría de lo incandescente (En fija residencia)*. Miami: Iberian Studies Institute, 1992.
García del Toro, Antonio. *La primera dama*. Miami: Iberian Studies Institute, 1992.
González, Díaz, Juan. *Tocar en la aldaba*. La Habana: Ediciones Ateneo, 1992.
Guerra, Lucía. *Frutos extraños*. Miami: Iberian Studies Institute, 1992.
Hamed, Amir. *Qué nos ponemos esta noche*. Miami: Iberian Studies Institute, 1991.
Hispanic Business 14.6 (June 1992), 14.7 (July 1992), 14.8 (August 1992), 14.10 (October 1992), 14.11 (October 1992), 14.12 (December 1992), 15.1 (January 1993).
Jardines, Noel. *Pan caníbal*. Barcelona: Salvat Editores, 1987.
Levinson, Luisa Mercedes. *In the Shadow of the Owl*. Trans. by Sylvia Ehrlich Lipp. Barcelona: Salvat Editores, 1989.
Lolo, Eduardo. *Las trampas del tiempo y sus memorias*. Miami: Iberian Studies Institute, 1991.
López Hidalgo, Jorge Raúl. *El juego de un mito*. México: Instituto de cultura de Baja California, 1991.
Moretti, Darcia. *Los ojos del paraíso*. Miami: Iberian Studies Institute, 1991.
Neale-Silva, Eduardo. *César Vallejo, cuentista*. Barcelona: Salvat Editores, 1987.
New Chicana / Chicano Writing. Ed. by Charles M. Tatum. Tucson: The University of Arizona Press, 1992.
Nuestra América (Publicación bimestral del Memorial de América Latina de Sao Paulo) 5 (enero/febrero 1992), 6 (marzo/abril 1992).
Pacheco, José Emilio. *You will die in a Distant Land*. Trans. by Elizabeth Umlas. Miami: Iberian Studies Institute, 1991.
Reyes, Graciela. *Que la quiero ver bailar*. Miami: Iberian Studies Institute, 1991.
Reynaldo, Andres. *La canción de las esferas*. Barcelona: Salvat Editores, 1987.
Río, Ana María del. *Tiempo que ladra*. Miami: Iberian Studies Institute, 1991.
Rodríguez, Alfred. *Ella*. Miami: Iberian Studies Institute, 1992.
Rosales, Guillermo. *Boarding Home*. Barcelona: Salvat Editores, 1987.
Ruiz Ramón, Francisco. *El inquisidor*. Barcelona: Salvat Editores, 1989.
Schmidhuber, Guillermo. *Por las tierras de Colón*. Barcelona: Salvat Editores, 1987.

Serpa, Manuel M. *Día de yo y noches de vino y rosas.* Barcelona: Salvat Editores, 1989.

Shalom: A pesar de todo (Organo de los estudiantes y egresados de cursos en Israel) 2 (1992).

Valero, Roberto. *El desamparado humor de Reinaldo Arenas.* Miami: Iberian Studies Institute, 1991.

Vallbona, Rima de. *Los infiernos de la mujer y algo más....* Madrid: Ediciones Torremozas, 1992.

_____. *Mundo, demonio y mujer.* Houston: Arte Público Press, 1991.

Varderi, Alejandro. *Para repetir una mujer.* Barcelona: Salvat Editores, 1987.

Vicuña, Cecilia. *Unravelling Words & the Weaving of Water.* Graywolf Press, 1992.

Villaverde, Fernando. *Cosas de viejos.* Miami: Iberian Studies Institute, 1991.

White, Steven F. *La poesía de Nicaragua y sus diálogos con Francia y los Estados Unidos.* México: Editorial Limusa, 1992.

Contributors

REBECA ACEVEDO is currently a graduate student of Spanish at the University of Michigan, Ann Arbor, where she is completing her doctoral degree in the area of historical linguistics. She specializes in the Spanish of sixteenth-century Mexico and has also studied Nahuatl. Ms. Acevedo received her *Licenciatura* in Latin American literature from the Universidad de Guadalajara and her M.A in Spanish Linguistics from UCLA.

MAYA AGUILUZ IBARGÜEN is presently a doctoral student of sociology at the Universidad Nacional Autónoma de México where she also completed her *Licenciatura*. She received her M.A. in social sciences from FLACSO-Bolivia, La Paz. Her publications include: "Supervivencia del lenguaje andino" in *Autodeterminación* and "Ciencia y política: Maneras de un encuentro" in *Búsqueda*.

ENRIQUE BALLON AGUIRRE is Professor of Spanish in the Department of Foreign Languages at Arizona State University. He received his Ph.D. from the Université de Paris III (Sorbonne) and from the Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Professor Ballón is a specialist in Andean literature, Ethnoliterature, Linguistics and the Semiotics of Literature. He has recently published the books entitled *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina* (1992) as well as *Diglosia linguo-literaria y educación en el Perú* (1990). Presently Dr. Ballón is interested in the production of Peruvian literary systems.

ADRIANA BERGERO is an Assistant Professor in the Department of Spanish and Portuguese at UCLA where she also received her Ph.D. Currently she is working on the discourse of postmodernity and dejection in the literature of Jorge Luis Borges. Her upcoming projects include a study that considers the experience of Latin American literary exile as well as the Internalization of Exotism in the representation of Latin America.

VERONICA CORTINEZ is an Assistant Professor in the Department of Spanish and Portuguese at UCLA. She received her A.M and Ph.D. from Harvard University. Professor Cortínez specializes in Colonial and Contemporary Spanish American literature. Her forthcoming publications include: "Bernal Díaz del Castillo: ¿Soldado de a pie o idiota sin letras?" (*Revista Chilena de Literatura*), "El descubrimiento de América: ¿Siempre la misma historia?" (*Signos*), and "Mundo Nuevo: Propuesta para una nueva literatura" (*Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*).

JUAN ARMANDO EPPLE is presently an Associate Professor of Romance Languages at the University of Oregon. He received his *Licenciatura* from the Universidad Austral de Chile and completed his M.A. and Ph.D. degrees at Harvard University. Professor Epple specializes in nineteenth and twentieth-century Latin American literature as well as Chicano literature. His books include: *Para una fundación imaginaria de Chile. La literatura de Fernando Alegría* (1987), *Brevísima relación. Antología del micro-cuento hispanoamericano* (1990) and, most recently, *Patricio Manns: Actas del cazador en movimiento* (1991). In 1986 he was awarded the *Premio de Ensayo Latinoamericano* by the Mexican journal *Plural* for his essay entitled: "La novela naturalista en América Latina."

ROBERTO FORNS BROGGI is currently a graduate student at Arizona State University, working on his Ph.D. He received his *Licenciatura* from the Pontificia Universidad Católica del Perú. Mr. Forns Broggi specializes in Latin/American Literature and is presently completing his doctoral dissertation on the poetry of Roberto Juarroz. His scholarly publications include: "La lectura como actividad vital" (*Imaginario*), "Para una lectura viva" (*Autoeducación*). In 1987, the Centro de Proyección Cristiana published his textbook entitled *Lenguaje y literatura 4*.

BRIDGET KEVANE is presently a doctoral student at UCLA. Ms. Kevane received her B.A. from Sarah Lawrence College and her M.A. from New York University. She specializes in twentieth-century Latin American literature. Currently she is working on her dissertation topic which ranges from El Inca Garcilaso to Sandra Cisneros including Rigoberta Menchú's testimonial discourse, and Nuyorican / Puerto Rican writers. This project aims to analyze the intellectual responsibility of the ethnic writer in chronicles, testimony, and fiction.

JAMES LOCKHART has been a Professor of History at UCLA since 1972. Professor Lockhart completed his M.A. and Ph.D degrees at the University of Wisconsin. Amongst his many books, scholarly publications and collaborative efforts, several stand out as representative works in the

field of Latin-American colonial ethnohistory. In 1992, Stanford University Press published his monumental *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico*. Several of his earlier works have become classics in the field: *Spanish Peru, 1532-1560*, now in its sixth printing, as well as his collaborative effort with Stuart B. Schwartz entitled *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*, originally published by Cambridge University Press in 1983 and now in its second printing. *We People Here*, Professor Lockhart's forthcoming publication, includes a new translation of several of the main Nahuatl documents concerning the first contacts between Europeans and indigenous people.

JOSE RAMON NUÑEZ is presently a doctoral student at UCLA, where he specializes in medieval Spanish literature. Mr. Núñez received his *Licenciatura* in Spanish Philology from the Universidad Autónoma de Madrid and worked as *Catedrático de Bachillerato* of Spanish language and literature. In Spain, he published two articles on Mario Vargas Llosa and wrote and directed two plays: one based upon the life of Pablo Neruda, and the other based upon that of Antonio Machado.

JOSE PASCUAL BUXO is a Professor of Latin American literature at UCLA. Professor Pascual Buxó received his M.A. from the Facultad de Filosofía y Letras of the Universidad Nacional Autónoma de México and his Ph.D. from the Universitá degli studi di Urbino, in Italy. His areas of specialization include Latin American Poetry, Literary Theory and Cultural Semiotics. His many publications include: "Los murales petrarquescos de la Casa del Deán de Puebla" and "Guernica: la metamorfosis de los símbolos," both dedicated to iconographic analysis. Presently, he is preparing a book entitled *El texto imaginado. Iconografía y emblemática* and has two books in press: *El enamorado de Sor Juana*, as well as the chapters devoted to Hojeda, Sandoval Zapata, Domínguez Camargo and Sor Juana Inés de la Cruz in *Storia della civiltá letteraria ispanoamericana* which will soon be published in Torino, Italy.

SILVIA PELLAROLO is a doctoral candidate at UCLA and is presently completing her Ph.D in contemporary Latin American popular theatre. She received her *Licenciatura* from the Universidad Católica Argentina and earned her M.A. from UCLA. Currently she is completing her dissertation which focuses on the study of the dramatic representation of European immigration into Buenos Aires at the turn of the century. Her publications include: "Des-centrando el sujeto escriturario en el "Primero sueño" de Sor Juana" and "En busca de la consciencia identitaria del Inca Garcilaso de la Vega," both in *Mester*.

CELIA RUBINA received her B.A. from the Pontificia Universidad Católica del Perú and her *Diplôme de Maîtrise* and *Diplôme d'Etudes Avancées* from the Université de Toulouse, Le Mirail. She specializes in Linguistics and Semiotics and is presently working on her doctoral dissertation in which Ms. Rubina explores the motives behind Peruvian oral literature.

MICHAEL KARL SCHUESSLER is completing his Ph.D. in colonial Latin American Literature at UCLA. He received his B.A. from Indiana University and earned his M.A. in contemporary Latin American literature at UCLA. Within the area of colonial Latin America, Mr. Schuessler is interested in the relationship between the literary and plastic arts in sixteenth-century Mexico, as well as the oral production of Mesoamerican cultures. Presently he is working with Elena Poniatowska on a book devoted to the life and work of Mexican poet Guadalupe Amor. The book, tentatively entitled *"A la eternidad ya sentenciada": Vida y obra de Guadalupe Amor*, will be published in Mexico by the Editorial Diana in 1994.

VICTOR F. TORRES ORTIZ is presently Librarian II at the University of Puerto Rico. Mr. Ortiz received his B.A. from the same university and obtained his M.L.S. from the State University of New York at Albany. Currently he is a doctoral candidate at the University of New Mexico whose dissertation is tentatively entitled *Transgression and Marginality in the Fiction of Luis Zapata*. His publications include: *The Canudos War Collection* and "El teatro de René Marqués: bibliografía anotada" (*Revista Interamericana de Bibliografía).*

SALVADOR VELAZCO is currently a graduate student at the University of Michigan working on his Ph.D. He received his *Licenciatura* from the Universidad de Guadalajara, Mexico and his M.A. from UCLA. Mr. Velazco specializes in colonial discourse and is presently carrying out doctoral research on the works of Alva Ixtilxochitl, Alvarado Tezozomoc, and Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. His publications include: "Una loa a su majestad," and "Los umbrales de *El reino de este mundo*," both published in *Mester*.

THEODORE ROBERT YOUNG is presently a Lecturer in the Department of Spanish and Portuguese at UCLA. He received both his B.A. and M.A. degrees from the University of California, Santa Barbara and his Ph.D. from Harvard University. Dr. Young is a specialist in the languages and literatures of Brazil. His publications include: "A Engenharia Poética de Joao Cabral de Melo Neto em Dois Parlamentos," "A Coisa" (a short story) and "A Fabricação de um Sonho: A Recriação do Proces-

so Sonhador en *Sinais de Fogo* de Jorge de Sena." Currently he is working on a project that questions history in works of Enrico Verissimo (*O Tempo e o Vento* and *Incidente em Antares*) as well as the appropriation of Tupi-Guarani in Brazilian letters (1500 to 1928).

CARMELA ZANELLI is currently a doctoral student of colonial Latin American literature in the program of Romance Linguistics and Literature at UCLA. Ms. Zanelli received her B.A. from the Pontificia Universidad Católica del Perú and earned her M.A. at UCLA in 1991. She is particularly interested in the literature of the Andean region and her Bachelor's thesis entitled *El ciclo mítico de Pariacaca* was awarded the prize for best literary thesis completed in 1989 in Peru. She is presently doing research for her doctoral dissertation in which Ms. Zanelli compares the historical representation in Guaman Poma de Ayala's *El primer nueva corónica y buen gobierno* and *La historia general del Perú* by Garcilaso de la Vega, el Inca.

Sandra Cisneros Cherrie Moraga Gloria Anzaldua Mary Helen Ponce Rudolfo Anaya

Tomas Rivera Americo Paredes Rolando Hinojosa Oscar Zeta Acosta

Norma Alarcón Lucha Corpi Richard Rodriguez Helena Maria Viramontes Lorna Dee Cervantes Pat Mora

John Rechy Jose Montoya Cherrie Montoya Rudolfo Anaya Josephine Niggli Ana Castillo



Literary Journal of the Graduate Student of the
Department of Spanish and Portuguese
University of California, Los Angeles

Invites Contributions
for Volume 22 number 2

"Chicana/o Literary Discourse: Transcending Cultural Borders"

Topics such as:
Crossing cultural boundaries
Sexuality/Gender Studies
Oral tradition
Redefining language in its transforming process
Bridging the gap between academia & community
Decolonizing the cultural myths

DEADLINE: OCTOBER 1, 1993

To be considered for publication, manuscripts should follow the New MLA Style Sheet. Preference will be given to manuscripts which do not exceed 15 pages. The original and three copies are required for all submissions. 3.5 inch disks in Word Perfect or Microsoft Word are appreciated. Mester, Department of Spanish and Portuguese, University of California, 405 Hilgard Ave., Los Angeles, CA 90024

Denise Chavez Pat Mora Lucha Corpi Norma Alarcon Helena Maria Viramontes Ana Castillo

John Rechy José Montoya Rolando Hinojosa Pat Mora Josephine Niggli Julio G. Arce José Montoya

Sandra Cisneros Cherrie Moraga Gloria Anzaldua Denise Chavez

Tomás Rivera Américo Paredes Rolando Hinojosa Oscar Zeta Acosta Rosaura Sánchez

Con el objeto de fomentar el diálogo con/entre nuestro público,

LAS/OS EDITORAS/ES

hemos creado una nueva sección de

CARTAS A MESTER

Querido MESTER:

A propósito del vol. 20.2, *tengo una pregunta/ comentario/crítica:*

....

....

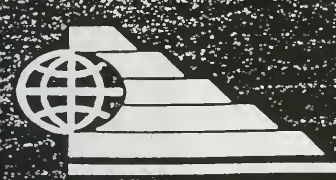
....

....

Atentamente,

....

–Extensión: 1–3 páginas.
–Formato: New MLA Style Sheet.



INTERNATIONAL CENTER
Of Spanish Language & Mexican Culture

LEARN SPANISH AND DISCOVER MEXICO

Enjoy Cuernavaca, the City of The Eternal Spring

The best way to learn a language is to live it !

INTENSIVE SPANISH COURSES IN THE HEART OF MEXICO

- 5 hours daily on language instruction including grammar, pronunciation, conversation, exercises to improve reading and writing skills and literature
- Maximum enrollment of 80 students on an area of 4000 m2
- Small groups of 5 students maximum for every level
- Classes can be held in the garden
- Modern concept of learning with emphasis on conversation
- Advanced courses for professional needs
- Courses begin every Monday all year round
- Individual course duration
- Conferences on history, culture, art and traditions of Mexico
- Lodging in selected Mexican families, hotel or apartment
- Excursions to pre-Historic ruins, cities in beautiful colonial style, wonderful beaches, museums and artistic events
- Cuernavaca is located 76 km (50 miles) south of Mexico City and a near perfect climate with an average temperature of 21 °C (70°

LIVE A NEW EXPERIENCE WITH TRADITIONAL MEXICAN HOSPITALITY CHOSEN ESPECIALLY FOR YOU

DISCOVER THE WONDERS OF MEXICO ¡HASTA LUEGO!



INTERNATIONAL CENTER
Of Spanish Language & Mexican Culture

P.O. Box 6-114, Col. Buenavista, Cuernavaca 62131, Morelos, México.
Laurel No. 8 Col. Rancho Cortes, Cuernavaca.
Tel.: (73) 11 19 15 / Fax: (73) 13 02 53
(73) 11 32 81 / (73) 11 32 82

U.S. Public Relations Office
2059 West Bullard No. 220 A
Fresno, California 93711

<u>Mester</u> quiere expresar su agradecimiento a todos aquellos que nos han prestado su apoyo en forma de

Subscripciones voluntarias

Salvador Acosta
Rubén Benítez
Verónica Cortínez
Sandra del Cueto
Gloria Gálvez-Carlisle
Efraín Kristal
C. Brian Morris
Susan Plann
Michael Ray
Sylvia Sherno

Shirley L. Arora
Adriana J. Bergero
Jacqueline Cruz
Eduardo Dias
Carroll B. Johnson
Marta López-Lespada
Claudia Parodi-Lewin
Claudia Prada
Susan Schaffer

Donativos

Joaquín Gimeno Casalduero
Chang Soo Lee

Berta Graciano
José Pascual Buxó